NAZIONALE
B. Prov.
IV
138
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio X

Palchetto

Num.° d' ordine 11-C-32

110
1
5

B. Prov.
IV
138

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME DEUXIÈME.

A LEIPSIG,

CHEZ BOSSANGE FRÈRES, REICHS STRASS.

DE L'IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT, IMPRIMEUR DU ROI,
RUE JACOB, N° 24.

613530

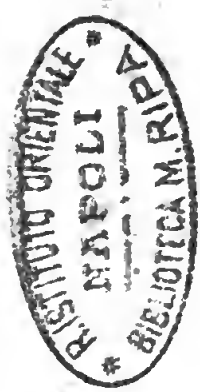
ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME DEUXIÈME.



PARIS,
BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES,
RUE DE SEINE, N° 12.

M. DCCC. XXIV.

Digitized by Google

A

ALEXANDRE MANZONI.

PUISSENT CES DEUX MONUMENS

DE LA PHILOSOPHIE QUI A PRÉCÉDÉ ET PRÉPARÉ LE CHRISTIANISME,

EN LUI RAPPELANT DES IDÉES QUI LUI SONT CHÈRES,

LE FAIRE SONGER QUELQUEFOIS

A UN AMI ABSENT

Digitized by Google

Digitized by Google

THÉÉTÈTE,

OU

DE LA SCIENCE.

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le sujet de Théétète est la science et son fondement. Il s'agit d'y déterminer, non pas quels sont les objets de la science, ni quelles sont les différentes sciences, mais ce que c'est que la science considérée en elle-même, ce qui la caractérise et la constitue. L'adversaire de Socrate propose trois solutions à ce problème. D'abord il répond que savoir, c'est sentir. Battu sur ce point, il a recours à une solution un peu plus étendue, et avance que savoir, c'est juger; substituant déjà à une impression des sens une opération de l'intelligence. Cette opération semblant encore trop circonscrite pour embrasser toute la science, il s'adresse au raison-

nement, à la définition, à l'analyse. Or, ces deux opérations, juger ou se faire une opinion immédiatement et sur simple apparence, et raisonner ou se faire une opinion par un procédé réfléchi et par voie discursive, s'appellent dans la langue de la philosophie ancienne δοξάζειν et λογίζεσθαι. La δόξα des Grecs est à-peu-près le jugement des modernes, sous ce rapport qu'elle reste en-deçà du raisonnement; mais elle n'a rien à voir avec ces jugemens d'un tout autre ordre qui, loin d'être au-dessous de la portée du raisonnement, le surpassent et atteignent la vérité par une intuition à-la-fois immédiate et absolue. Ce qui sépare essentiellement cette dernière classe de jugemens de la première, c'est qu'ils sont marqués du caractère de nécessité et d'universalité (ἔννομαι ou νοήσεις), tandis que la δόξα est contingente et arbitraire, relative à telle ou telle circonstance, à tel ou tel individu. Maintenant il faut faire attention que les deux der-

nières solutions du problème de la science, le jugement sur simple apparence et le jugement appuyé sur le raisonnement, la définition et les autres procédés de ce genre, ont cela de commun qu'elles appartiennent aux fonctions de l'entendement travaillant sur des données sensibles, et qu'elles renferment la science dans l'enceinte de la logique. On peut donc considérer les deux dernières solutions comme n'en faisant qu'une, et les confondre ensemble dans le caractère dialectique qui les comprend toutes les deux; ce qui réduit à deux points fondamentaux tout ce dialogue : le premier qui contient l'explication de la science par la sensation, le second par les procédés logiques.

Dans l'école empirique de l'antiquité grecque, ce principe psycologique : *Toute connaissance dérive de la sensation,* empruntait sa plus grande force du principe ontologique et cosmologique auquel il se rattache dans le système général dont il fait partie.

Le génie d'Héraclite avait deviné que le mouvement est le père du monde; que cet immense univers est un mécanisme animé et vivant; et que la face entière de la nature change et se renouvelle sans cesse. Rien n'est, dit Héraclite, tout se fait; ce qu'on appelle l'ordre de la nature est une révolution constante, une décomposition et une recomposition perpétuelle. Le feu est le principe élémentaire, l'instrument de ce mouvement intérieur qui crée, détruit et reproduit toutes choses. Or, si tout est dans un flux et un reflux continuel, comme le veut Héraclite, il suit que rien n'existe en soi et d'une existence substantielle; et que toute chose, c'est-à-dire tout phénomène, n'est, c'est-à-dire encore n'apparaît que dans son rapport avec d'autres phénomènes. D'un autre côté, comme les choses extérieures et les objets de la contemplation changent sans cesse, de même le sujet qui les contemple, cette autre pièce du mécanisme universel,

change également; et les variations de l'objet contemplé se réfléchissent dans celles du contemplateur. Mais le contemplateur, comment peut-il apercevoir les objets? Nécessairement de son point de vue, c'est-à-dire sous le prisme de l'impression qu'il en reçoit; de là ce principe psycologique de Protagoras : L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas; principe qui revient à celui-ci : La sensation est toute la science. Si la sensation est toute la science, la sensation n'étant, dans le système général, qu'un rapport entre deux termes mobiles, leur emprunte une égale mobilité. Sa réalité est tout entière dans l'apparence, et ce qui paraît à chacun étant pour lui la mesure du réel, chacun s'en tient et doit s'en tenir à ce qui lui paraît; et toutes les apparences étant dans une variation perpétuelle et dans le même individu et d'individu à individu

par l'effet et le contre-coup nécessaire du mouvement universel, il en résulte que la science humaine est condamnée à la contradiction et la philosophie au scepticisme. Que l'on y pense : la sensation, comme base de toute science, est un point intermédiaire dont le premier principe est la négation de toute substance en haute philosophie, et dont la dernière conséquence pratique est le doute absolu. La science n'est que la sensation, à cette condition seulement qu'il n'y a aucune substance, car la supposition d'une substance, quelle que soit l'idée qu'on se fasse de cette substance, surpasserait de toutes parts la science que peut donner la sensation; et si cette science est la science unique, toute science n'est qu'apparence, et le système entier des connaissances humaines un tableau fantastique.

Telle était la doctrine, conséquente et bien liée, que les sophistes enseignaient. Une des parties de cette doctrine est précisément

l'idéologie moderne ,ou la théorie des métamorphoses de la sensation dans toutes les idées dont se compose la science humaine. Locke et Condillac, n'apercevant pas les liens qui l'attachent de tous côtés à un système plus vaste, et la considérant isolément, en ont fait une sorte de dogmatisme où ils se sont établis de la meilleure foi du monde et avec une confiance admirable, sans se douter qu'ils n'habitaient que des ruines qui devaient s'écrouler au premier regard d'une raison sévère. Hume est venu, et ce ferme génie, parti de la sensation comme base unique de tout savoir, a montré facilement que la sensation, ne contenant aucune idée de réalité substantielle, ne peut conduire qu'à un monde d'apparences et de contradictions, et que le nihilisme et le scepticisme sont les deux termes extrêmes de toute doctrine sensualiste. Depuis Hume, il n'est plus permis de contester la rigueur de ces résultats; ils ont pris dans la philosophie euro-

péenne le rang et l'autorité de principes. Or, ce qui a fait la gloire de Hume, c'est-à-dire la rigueur des conséquences et l'enchaînement de tout le système, on le rencontre déjà dans l'empirisme Ionien, tel qu'il est exposé dans le Théétète.

On peut dire, il est vrai, que cet empirisme doit beaucoup à Platon, et qu'en feignant de vouloir le défendre, Socrate l'explique avec plus de méthode, et en coordonne les diverses parties plus profondément peut-être que ne l'avaient fait Héraclite et Protagoras. Mais s'il en est ainsi, et l'on ne peut trop s'empêcher d'en convenir, il est d'autant plus curieux d'examiner comment Platon réfute ce qu'il a mis tant de soin à fortifier, et s'il a laissé beaucoup à faire à ceux qui combattent aujourd'hui le même système qu'il combattait il y a plus de deux mille ans.

Platon s'attache d'abord à établir que ce principe: La science est la sensation, dé-

truit toute science et contient le scepticisme. C'est où aboutissent les propositions suivantes :

1° Si la sensation est la science, il ne faut pas dire seulement que l'homme est la mesure de toutes choses, il faut le dire aussi de tout être capable de sensation, du dernier des animaux, etc.

2° Si la sensation est la règle unique, chaque être est juge de ce qui lui paraît, et, dans ce sens, tous nos jugemens sont toujours vrais, ou plutôt ils ne sont ni vrais ni faux; et personne n'est juge du faux et du vrai. Alors pourquoi Protagoras se croit-il plus savant qu'un autre, et seul capable de connaître et d'enseigner la vérité?

3° Si la science n'est que la sensation, la sensation étant bornée à l'instant présent, il suit qu'il ne peut y avoir aucune science du passé; que la mémoire n'a aucune certitude et ne fonde aucune connaissance.

4° Si la science n'est que la sensation, la

sensation se composant de plus et de moins, il suivrait, en appliquant ceci à tous les sens, que la science varierait, augmenterait ou diminuerait à chaque instant; qu'elle serait soumise aux plus frivoles circonstances, et que le même homme, par le moindre changement de position, saurait ou ne saurait pas la même chose.

5° Il faudrait dire, en morale, dans la science du juste, que ce qui est juste, c'est ce qui paraît tel à chacun; que la morale publique ou privée est toute relative; qu'une loi est juste là où elle est établie, et tant qu'elle est établie, mais pas au-delà. Et dans la politique, dans la science de l'utile, si la science est la sensation, tout individu, en tant que sensible, est constitué juge absolu de l'utile en général, et la législation entière est soumise aux caprices de la sensibilité individuelle.

Ces conséquences, bien établies, accablent le principe de Protagoras. A ces conséquen-

ces et à leur principe, que répond Platon? C'est un fait incontestable que tous les hommes pensent que tout n'est pas arbitraire; que tout n'est pas faux et vrai à-la-fois, juste ou injuste, mais qu'il y a du vrai et du faux, de la justice et de l'injustice, de la sagesse et de la folie, de la science et de l'ignorance. Or, une saine philosophie ne peut protester contre le sentiment universel; car ce serait protester contre la nature humaine. Et avec quoi protesterait-on contre elle? Avec elle-même. — Les adversaires écossais de Locke et de Hume ont-ils été au-delà?

Il y a plus; non-seulement le principe de Protagoras : La science est la sensation, détruit toute science; mais le principe dont il émane, celui d'Héraclite, savoir, que toute chose est dans un mouvement perpétuel, détruit le principe même de Protagoras, qu'il semble fonder. En effet, tout mouvement est extérieur et intérieur à-

la-fois. Comme extérieur, c'est un mouvement de translation qui fait passer les choses d'un lieu à un autre, ou les fait tourner sur elles-mêmes. Le mouvement intérieur est un mouvement d'altération qui décompose leur organisation et leurs formes, et les renouvelle sans cesse; convertit, par des dégradations insensibles, le blanc en noir, le jeune en vieux, et toujours de même à l'infini. Or, tout participe de ce double mouvement; de sorte que tout change de lieu, et s'altère en même temps. Tout changeant et s'altérant donc à-la-fois, on ne peut fixer, même par la parole, l'état de ce qui change et s'altère sans cesse, et la perpétuelle mobilité de toutes choses s'oppose même à la détermination des mots. Dans ce système, il n'y a plus lieu à aucune appellation positive. *Oui* et *non*, *ceci* ou *cela*, et *de cette manière*, dit Platon, n'ont plus d'emploi légitime dans les langues humaines; la seule expression qui leur reste est *rien* et *d'aucune manière*. Chose

étrange, c'est seulement en vertu de ce principe: Tout est en mouvement, que l'on conclut que la science est la sensation; et cependant c'est précisément en vertu de ce principe qu'il est impossible de dire que la science est la sensation; car on ne peut pas plus dire qu'une sensation existe qu'elle n'existe pas. En effet, la sensation est un rapport de l'être sentant à la chose sensible; et la chose sensible et l'être sentant n'étant pas, à parler rigoureusement, mais changeant et s'altérant sans cesse dans un perpétuel mouvement; là où les deux termes n'ont pas de réalité fixe, leur rapport n'en peut avoir davantage, et se trouve dans une impuissance absolue de fonder aucune définition légitime. La science n'est donc pas plus science que la sensation n'est sensation, que l'être sentant n'est identique à lui-même, et la chose sensible identique à elle-même. La variabilité la plus absolue, le changement et la contradiction sont les lois de ce monde.

Oui sans doute, tout est contradiction, changement, révolution dans ce monde, mais dans le monde des phénomènes et dans celui de la sensation. Mais n'y a-t-il que des phénomènes dans la nature? N'y a-t-il que des sensations sur le théâtre de la conscience? Dans cette nature extérieure, le mouvement et le changement ne sont-ils pas soumis à des lois auxquelles nous élève successivement une sage induction, ou à des lois plus générales encore qu'atteint, prévoit et mesure le calcul? Sous cette action infinie de forces diverses ne se cache-t-il pas une force absolue qui crée, soutient, embrasse toutes les autres, et en est à-la-fois la cause, la raison et le lien harmonique? Et dans la conscience de l'homme, n'y a-t-il pas, en opposition avec les impressions passives des sens, une force personnelle qui s'en sépare, reconnaît et proclame elle-même son indépendance? La volonté n'est pas fille de la sensation, elle en est la rivale, et elle

sait qu'elle en doit être la maîtresse*. Il y a plus ; la raison n'est pas moins distincte et indépendante de la sensation que la volonté ; elle la domine, puisqu'elle la juge. N'est-ce pas un fait incontestable, que par-delà les impressions des sens la raison développe en nous certains jugemens sur les rapports des objets sensibles, sur leur différence ou leur ressemblance, sur l'identité ou l'opposition, sur l'unité, sur l'existence, sur le bien et le mal, sur la beauté et la difformité, sur le mérite et le démérite, sur la bassesse et la dignité, sur la convenance et la disconvenance? D'où viennent ces jugemens ? Ce ne peut être de la sensation ; car, encore une fois, la sensation est renfermée tout entière dans l'impression organique faite sur chaque sens en particulier. La plus légère comparaison entre ces impressions dépasse les bornes de chaque sensation particuliere,

* Voyez l'argument du *Premier Alcibiade*.

et suppose l'intervention d'un nouvel élément. Chaque sensation limitée à elle-même, resserrée dans l'instant fugitif et rapide où elle fait son apparition, ne sort point de ses propres limites pour apercevoir la sensation qui la précède ou qui la suit; elle ne peut saisir aucun rapport avec aucune autre sensation, et, comme elle ne se sait pas elle-même, elle sait encore moins tout le reste, et à quoi elle ressemble, et de quoi elle diffère : toute idée de relation lui est interdite. Transitoire et mobile, comment en sortirait-il l'idée de quelque chose d'égal à soi, d'identique et d'un ? Elle dont le caractère propre est l'arbitraire et la contingence, comment constituerait-elle celui de la nécessité et de l'universalité qui distingue certaines notions qui s'élèvent irrésistiblement dans l'intelligence de l'homme? Comment aurait-elle empreint d'une obligation absolue la distinction du bien et du mal moral? Elle, enfin, dont la destinée est de paraître et de passer, dont

la nature est toute phénoménale, dont l'essence est de n'en point avoir, comment serait-elle la source de cette notion mystérieuse d'essence, d'existence, de substance, dont l'esprit humain ne peut pas plus se séparer qu'il ne peut se séparer de lui-même? Il y a de l'être dans toute proposition, dit Léibnitz. En effet, il y a de l'être dans toute pensée; toute pensée, tout acte, tout phénomène interne se rattachant et ne pouvant pas ne pas se rattacher à un sujet, à un principe actif et pensant, centre et foyer de toute existence, d'où partent et où viennent aboutir tous les rayons épars de la vie, de l'activité et de la pensée. Présente dans le premier fait de la conscience tout aussi bien que dans le dernier, à l'aurore et au déclin de la vie intellectuelle, cette notion élémentaire et simple n'abandonne jamais la pensée de l'homme, qu'elle accable à-la-fois et qu'elle soutient de la grandeur et de la force qui est en elle. Or,

cette majestueuse idée de l'existence, comment la demander à la sensation qui devient sans cesse sans être jamais? En résumé, la science se rapporte à la vérité; toute vérité ne se trouve que dans l'essence : si donc l'essence et la sensation se repoussent, la science n'est pas dans la sensation.—Je demande ce que la philosophie moderne pourrait ajouter à ces argumens qu'environne à-la-fois et la magie de l'antiquité et une éternelle évidence. La philosophie écossaise les a réfléchis dans le cadre un peu étroit de ses nobles théories; et leur lumière, quoique affaiblie, a suffi pour dissiper la fausse clarté de l'empirisme anglais et français. Kant a fait sans doute un emploi supérieur de cet héritage des siècles, mais, à la forme près et à part cet ordre et cette précision presque extérieure qui abuse souvent la rigueur moderne, je ne crains pas d'avancer que, pour tout vrai penseur, cette partie du *Théétète* laisse bien peu à faire à celle de la *Cri-*

tique de la raison pure qui s'y rapporte. Les *formes de la sensibilité*, les *catégories de l'entendement*, les *idées de la raison* détruisent à jamais toute tentative d'élever le sensualisme jusqu'à la science; mais, dans le cadre large et savant de cette admirable analyse, la notion d'existence est jetée là à je ne sais plus quel degré dans une des dix catégories de l'entendement, comme si la notion d'existence pouvait occuper une place aussi subalterne, aussi arbitraire, elle qui domine toutes les autres notions, et qui peut-être les renferme toutes. Platon est moins didactique dans sa marche, mais il s'élève plus haut; il va plus droit au but, et, dans l'opposition irréconciliable de la sensation et de l'essence, il découvre tout d'abord à la pensée un horizon bien autrement vaste. Au lieu de diviser et de subdiviser les notions, il saisit le point fondamental, et l'entoure d'une immense lumière.

Examinons maintenant la dernière partie

du *Théétète*. C'est un vrai labyrinthe de subtilités logiques et grammaticales; mais ce labyrinthe a une issue : la route est tortueuse, il est vrai, mais le but est bien marqué, et il y a de loin en loin quelques points lumineux qui éclairent tout le reste.

La première solution logique de la science, c'est le jugement. Mais, qu'est-ce que juger? Y a-t-il des vrais et des faux jugemens? Si nous savions ce que c'est que mal juger, nous saurions ce que c'est que bien juger, et ce que c'est que juger. Qu'est-ce donc que mal juger? Ce ne peut être que l'une de ces quatre choses : ou prendre ce que l'on connaît pour une autre chose que l'on connaît aussi, ou prendre ce que l'on ne connaît pas pour une autre chose que l'on ne connaît pas davantage, ou prendre ce que l'on connaît pour une autre chose que l'on ne connaît pas, ou prendre ce que l'on ne connaît pas pour une autre chose que l'on connaît. D'où il suit, en dernière analyse, que

tout faux jugement se résout dans une méprise, et par conséquent tout jugement vrai dans la relation de l'opinion à son objet. N'est-ce pas là la théorie de Locke, qui considère le jugement comme un rapport de convenance ou de disconvenance, de conformité ou de dissemblance de l'idée qui est dans l'esprit avec son objet extérieur? Platon répond comme Reid : Si tout faux jugement est une méprise, si tout jugement vrai l'est à ce titre seul que l'idée dans l'esprit est conforme à son objet sensible; qui découvre cette méprise, qui atteste cette conformité? Ce n'est pas l'original qui condamne ou absout la copie, puisque c'est par cette copie seule que nous soupçonnons l'existence de l'original. En tout cas, si nous affirmons dans le jugement la fidélité ou l'infidélité de la copie, il faut que nous ayons vu d'abord l'original pour prononcer que l'idée que nous nous en formons est une copie, et une copie fidèle ou non. La connaissance de

l'original est nécessairement antérieure à la reconnaissance de la prétendue copie. Quand donc nous jugeons de la conformité ou de la dissemblance, nous avions déjà jugé, et nous savions déjà avant ce savoir tardif, qui en présuppose un autre qui le précède et qui l'explique. —. Il y a plus. Supposons que l'objet sensible puisse, sans paralogisme, réformer lui-même les méprises de l'esprit, et attester la conformité ou la non-conformité de l'idée à la réalité extérieure; dans les jugemens abstraits, et qui portent, non sur des grandeurs, mais sur des nombres, sur le bien, sur le beau, sur des vérités indépendantes de ce monde sensible, pour rectifier les méprises de l'esprit (toujours dans la théorie qui fait reposer le jugement sur un rapport de conformité ou de dissemblance) il faut un modèle idéal du vrai, du bien, du beau, avec lequel on confronte tous les cas particuliers, afin de leur appliquer, d'après leur convenance ou leur dis-

convenance, le caractère de vrai ou de faux, d'égal ou d'inégal, de bien ou de mal, de laid ou de beau. La connaissance ou le soupçon de ce modèle idéal est présupposé dans tout jugement. Loin donc que le jugement soit le principe de toute science, il repose sur une science qui lui fournit à lui-même ses principes et ses lois. Résoudre la science dans le jugement de convenance et de disconvenance, est donc, sous tous les rapports, un paralogisme manifeste.

Si le simple jugement ne rend pas compte de toute la sience, peut-être serons-nous plus heureux avec le jugement réfléchi et fondé en raison, comme dit Platon, σὺν λόγῳ, c'est-à-dire la définition. Mais si définir c'est diviser et classer (*omnis definitio fit per genus et differentiam*), toute définition porte sur un composé, et suppose des élémens intégrans ou des idées simples qui échappent à la division, et qui, seulement à cette condition, deviennent les bases

d'une classification solide; sans quoi, les définitions tourneraient sans fin sur elles-mêmes. Elles s'arrêtent nécessairement devant les élémens simples et indivisibles de la pensée; or, ces élémens ne peuvent être définis, puisqu'ils sont indivisibles et dominent toute classification. Cependant leur connaissance est présupposée dans toute définition; toute définition suppose donc une connaissance antérieure à elle, et la science que donne la définition n'est qu'une science empruntée et dérivée, qui a besoin d'un savoir antérieur et supérieur qui la fonde et la légitime.

Mais, reprend l'adversaire de Socrate, qui défend le terrain pied à pied et qui veut épuiser la défense de la définition et tous les sens du mot λόγος, savoir c'est définir, puisque définir c'est exprimer ce que l'on sait d'une manière précise; comme si l'on ne pouvait pas exprimer avec précision ce que l'on sait mal et ce que l'on sait bien,

et que ce mérite ne convînt pas à la fausse science comme à la vraie! — Mais savoir c'est définir, puisque définir c'est diviser, décomposer un tout dans ses élémens, et que la science des élémens a été démontrée la vraie science. Il est vrai, définir c'est décomposer le tout dans ses élémens; mais la décomposition n'implique pas la connaissance des composans; le tout décomposé en ses élémens, reste à savoir si les élémens que donne la décomposition sont tels qu'on les imagine, et là-dessus la décomposition n'apprend rien, comme nous avons vu: il faut s'adresser à une toute autre opération, à celle qui aborde directement les élémens, les considère et les examine en eux-mêmes. — Enfin, savoir c'est définir, puisque définir c'est assigner la différence d'un objet avec un autre; car tout savoir suppose le connaissance de cette différence. Oui, définir c'est assigner la différence; mais pour assigner la différence d'un objet

d'avec un autre, il faut d'abord connaître cet objet, cet objet, dis-je, et non pas un autre, c'est-à-dire qu'il faut déjà l'avoir distingué d'un autre; de sorte que la détermination de la différence, ou la définition, suppose une opération antérieure semblable à elle, et qu'expliquer la science par la définition, c'est expliquer à-peu-près le même par le même.

Telle est la marche de cette discussion imparfaite peut-être, mais encore si intéressante, puisqu'elle présente les premiers essais de l'esprit humain d'un côté pour appuyer la certitude et la science sur une base purement logique, et de l'autre pour en démontrer l'impossibilité. D'autres temps, un autre langage, une autre scolastique, d'autres débats. Mais celui qui, avec le talent de se placer dans le point de vue des différens siècles et de comprendre leurs différens langages, aura le courage de s'en-

gager dans les détails souvent pénibles de cette longue polémique, en tirera cet important résultat, que le raisonnement n'est qu'un instrument aussi bon pour l'erreur que pour la vérité, incapable de rien établir indépendamment de ses principes qui ne lui appartiennent pas et qu'il faut rapporter à un tout autre procédé de l'esprit; que la définition et l'analyse décomposent et recomposent des élémens qu'elles ne font point, et qu'enfin, exclusivement employée, la dialectique n'est qu'un paralogisme continuel, et un cercle vicieux stérile.

La sensation et la dialectique n'expliquant point la science, où la chercher, et quelle solution Platon met-il à la place des solutions incomplètes qu'il a écartées? Au premier coup-d'œil, on n'en aperçoit aucune. Mais, à défaut d'une solution positive, on trouve dans le *Théétète* ce qui vaut mieux peut-être, c'est-à-dire le dédain des solutions

positives, et l'esprit philosophique à la place de la philosophie. Il y a dans tout ce dialogue le sentiment d'une grande âme qui se donne le spectacle des tourmens inutiles de la présomption systématique. Ce résultat si important, quoique négatif, n'est pourtant pas le seul qu'un esprit attentif puisse retirer de la méditation du *Théétète*. Platon n'y laisse guère percer, il est vrai, que la supériorité d'une raison qui plane sur toutes les théories : cependant cette raison si pure s'appuie elle-même sur une théorie, qu'elle ne montre pas, mais à laquelle elle conduit insensiblement Théétète, lorsque cherchant avec lui la science depuis les impressions les plus grossières des sens jusqu'aux subtilités les plus raffinées de la dialectique, Platon lui fait voir que la certitude n'est pas là ; et, qu'après l'avoir promené long-temps à travers tous les nuages qui enveloppent la région des sens et du raisonnement, et en

avoir pesé avec lui, pour ainsi dire, le vide et la mobilité, de loin en loin il les écarte doucement, et lui montre par-delà la région des *idées*. En effet, ne sent-on pas que Platon se sent lui-même sur un terrain ferme et solide, lorsque, pour confondre la sensation et le raisonnement, il leur demande de rendre compte de certaines notions qui se rencontrent dans l'intelligence humaine, des *idées* du beau, du bien, du juste, de l'égalité, de l'identité, de l'unité, enfin de l'existence? Ne semble-t-il pas dire: La vraie science, celle que ne donnent ni les sensations qui passent, ni l'analyse, la définition et le raisonnement, instrumens stériles sans données primitives, la vraie science est précisément dans ces *idées* qui échappent à la dialectique et au sensualisme, dans ces élémens intégrans de toute pensée, dans ces principes indécomposables, évidens par eux-mêmes, universels et nécessaires, que l'es-

prit tire de ses propres profondeurs et de l'immédiate contemplation de son essence? Platon se contente d'indiquer légèrement ce résultat; plus tard et ailleurs il le développera.

THÉÉTÈTE,

OU

DE LA SCIENCE.

Premiers interlocuteurs :

EUCLIDE, TERPSION, TOUS DEUX DE MÉGARE.

Seconds interlocuteurs :

SOCRATE, THÉODORE DE CYRÈNE,
THÉÉTÈTE.

EUCLIDE.

Arrives-tu à l'instant de la campagne, Terpsion, ou y a-t-il long-temps que tu es ici? *

TERPSION.

Il y a déjà quelque temps. Je t'ai même cher-

* La scène de ce dialogue est d'abord la place publique de Mégare; puis la maison d'Euclide.

ché sur la place, et m'étonnais de ne pouvoir te trouver.

EUCLIDE.

Je n'étais pas dans la ville.

TERPSION.

Et où donc étais-tu?

EUCLIDE.

Comme je descendais vers le port, j'ai rencontré Théétète, que l'on rapportait du camp devant Corinthe à Athènes.

TERPSION.

Vivant ou mort?

EUCLIDE.

Vivant, mais à grand'peine. Il souffre beaucoup de plusieurs blessures; mais ce qui le tourmente le plus, c'est la maladie qui s'est répandue dans l'armée.

TERPSION.

La dysenterie?

EUCLIDE.

Oui.

TERPSION.

Quel homme tu m'apprends que nous sommes menacés de perdre!

EUCLIDE.

Oui, Terpsion, un bien excellent homme! Tout-à-l'heure encore j'entendais faire le plus bel éloge de sa conduite le jour de la bataille.

TERPSION.

Je n'en suis point surpris, et il y aurait plutôt de quoi s'étonner qu'il ne se fût pas montré comme il l'a fait. Mais pourquoi ne s'est-il pas arrêté ici, à Mégare?

EUCLIDE.

Il lui tardait d'arriver chez lui. Je l'ai bien prié de rester; mais il n'a pas voulu : je l'ai donc accompagné, et, en m'en revenant, je me rappelai avec admiration la vérité des prophéties de Socrate sur bien des choses, et particulièrement sur le compte de Théétète. C'était, je crois, peu de temps avant sa mort qu'il connut Théétète, jeune encore et dans la fleur de l'âge, et que s'étant entretenu avec lui, il fut charmé de son heureux naturel. Plus tard, comme j'étais à Athènes, Socrate me raconta la conversation très remarquable, en vérité, qu'ils eurent ensemble, et il ajouta qu'infailliblement ce jeune homme se distinguerait un jour, s'il arrivait à l'âge mûr.

TERPSION.

L'évènement semble prouver qu'il disait vrai.

Pourrais-tu bien, Euclide, me faire le récit de cette conversation?

EUCLIDE.

Non, par Jupiter! pas de vive voix, du moins. Mais, dès-lors, aussitôt que je fus arrivé chez moi, je m'empressai de recueillir par écrit mes souvenirs, et je les rédigeai ensuite à loisir, à mesure que la mémoire m'en revenait; et chaque fois que j'allais à Athènes, je me faisais redire par Socrate les choses qui m'étaient échappées; puis, revenu ici je les rétablissais avec ordre; si bien que j'ai toute cette conversation à-peu-près écrite.

TERPSION.

Fort bien; je t'en avais déjà entendu parler, et voulais toujours te prier de me la montrer, mais je n'en ai rien fait jusqu'ici. Qui nous empêche à présent de nous en occuper? D'ailleurs, comme j'arrive de la campagne, j'ai grand besoin de repos.

EUCLIDE.

Et moi, j'ai accompagné Théétète jusqu'à l'Érinéon *, et ne serai pas fâché non plus de me reposer. Allons donc, et tandis que nous nous délasserons, l'esclave lira.

* Voyez Pausanias, *Attique*, chap. XXXVIII, édit. de Clavier.

TERPSION.

Tu as raison. *

EUCLIDE.

Voici le livre, Terpsion. Quant au dialogue, je l'ai arrangé, non pas comme si Socrate me racontait à moi-même ce qui s'est dit, ainsi qu'il l'a fait, mais je suppose qu'il s'adresse réellement à ceux avec qui l'entretien s'est passé; et c'étaient, m'a-t-il dit, Théodore le géomètre et Théétète. J'ai voulu éviter par là dans mon récit l'embarras de ces phrases qui interrompent sans cesse le discours, comme, *Je lui dis*, ou, *Là-dessus, je répondis*, si c'est Socrate qui parle; ou, si c'est l'autre, *Il en convint*, ou, *Il le nia*. Pour retrancher tout cela, j'introduis Socrate parlant directement avec les autres.

TERPSION.

Cela me paraît fort raisonnable, Euclide.

EUCLIDE.

Prends donc ce livre, esclave, et lis-nous.

* Ils entrent dans la maison d'Euclide.

SOCRATE, THÉODORE *, THÉÉTÈTE.

SOCRATE.

Si je m'intéressais particulièrement aux Cyrénéens, Théodore, je t'en demanderais des nouvelles; je voudrais savoir de toi ce qui se passe chez eux, et si parmi leurs jeunes gens il en est qui s'y livrent à l'étude de la géométrie et des autres sciences. Mais comme j'ai pour eux moins d'amitié que pour les nôtres, et que je suis d'ailleurs singulièrement curieux de connaître ceux de nos jeunes gens qui pourront un jour se distinguer, je m'applique par moi-même, autant qu'il m'est possible, à les découvrir, et j'ai soin de consulter les hommes auprès desquels je les vois s'empresser. Ceux qui se sont attachés à toi ne sont pas en petit nombre; et, il faut le dire, tu le mérites à tous égards, et surtout par tes connaissances en géométrie. Je desire donc savoir si tu en as rencontré quelqu'un qui mérite une distinction particulière.

THÉODORE.

Assurément, Socrate, je puis te dire aussi volontiers que tu desires l'apprendre, quel est le

* Le maître de Platon en géométrie, selon Diog. Laerc. II, 8.

jeune homme que j'ai distingué parmi les enfans d'Athènes. S'il était beau, je pourrais craindre d'en parler, de peur qu'on allât croire que j'ai de l'amour pour lui. Mais, soit dit, sans t'offenser, loin d'être beau, il te ressemble avec son nez relevé comme le tien, et ses yeux sortant de la tête, excepté pourtant qu'en lui tout cela est moins marqué que chez toi. Ainsi, j'en parle avec sécurité. Tu sauras donc que de tous ceux auxquels j'ai donné jusqu'ici mes soins, et j'en ai vu beaucoup auprès de moi, jamais je n'ai rencontré un jeune homme d'un naturel plus heureux. En effet, qu'à une facilité d'apprendre presque sans exemple, on ait pu joindre une égalité d'humeur et une persévérance parfaite, c'est que je ne croyais pas possible et n'aperçois dans aucun autre. Loin de là, ceux qui, comme lui, ont un esprit pénétrant, de la vivacité et de la mémoire, paraissent assez ordinairement enclins à la colère. Ils se laissent emporter çà et là, ballottés comme un navire sans lest; ils ont plus de fougue que de constance. D'autre part, les caractères plus posés et plus calmes apportent à l'étude un esprit paresseux et sujet à beaucoup oublier. Lui, il marche dans la carrière de la science et de l'étude d'un pas toujours aisé, ferme et rapide, avec une douceur et une facilité comparables à l'huile,

qui coule sans bruit, et je ne puis assez admirer qu'à son âge il ait fait de si grands progrès.

SOCRATE.

Excellente nouvelle! Mais auquel de nos citoyens appartient-il?

THEODORE.

J'ai bien entendu le nom de son père, mais je ne me le rappelle pas. Au reste, le voici lui-même, au milieu de ce groupe qui s'avance vers nous. Il était sorti avec ses amis pour se frotter d'huile, et je pense que leur exercice achevé, ils viennent de ce côté. Vois si tu le connais.

SOCRATE.

Je le connais; c'est le fils d'Euphronios de Sunium, un homme, je puis le dire, tel que tu viens de peindre son fils : il jouissait d'une haute considération, et a laissé en mourant une grande fortune. Mais je ne sais pas le nom du jeune homme.

THÉODORE.

Il s'appelle Théétète. Ses tuteurs ont, je crois, beaucoup diminué son patrimoine. Mais c'est encore là, dans tout ce qui regarde l'argent, qu'on peut admirer la noblesse de ses sentimens.

SOCRATE.

En vérité, tu en fais l'éloge le plus parfait.

Dis-lui donc de venir s'asseoir auprès de nous.

THÉODORE.

Volontiers. Théétète, viens ici auprès de Socrate.

SOCRATE.

Oui, approche-toi, Théétète, que je me regarde une fois, et voie comment est fait mon visage; car Théodore dit qu'il ressemble au tien. Si cependant l'un et l'autre nous avions une lyre, et qu'il prétendît qu'elles fussent parfaitement d'accord ensemble, l'en croirions-nous d'abord, avant d'avoir examiné s'il est musicien?

THÉÉTÈTE.

Nous ferions d'abord cet examen.

SOCRATE.

Et venant à découvrir qu'il est musicien, nous aurions foi à ses paroles; autrement nous n'y croirions point, s'il ne connaissait pas la musique.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Eh bien donc, il me semble que si nous voulons nous assurer de la ressemblance de nos visages, il nous faut voir si Théodore est peintre et en état d'en juger.

THÉÉTÈTE.

C'est aussi mon avis.

SOCRATE.

Eh bien! je te le demande Théodore est-il peintre?

THÉÉTÈTE.

Non, que je sache.

SOCRATE.

Et il n'est pas non plus géomètre?

THÉÉTÈTE.

Si fait, il l'est sans aucun doute, Socrate.

SOCRATE.

Est-il aussi astronome, mathématicien, musicien, et tout ce qui se rattache à ces sciences?

THÉÉTETE.

Je le présume.

SOCRATE.

En ce cas, s'il prétend trouver en nous quelque ressemblance du côté du corps, en bien ou en mal, il ne faut pas donner grande attention à ses paroles.

THÉÉTÈTE.

Peut-être non

SOCRATE.

Mais quoi! s'il venait à louer l'un de nous

pour la vertu et la sagesse, ne conviendrait-il pas que chacun prît soin d'examiner celui sur qui tomberait l'éloge, et que celui-ci à son tour s'empressât de découvrir volontairement le fond de son âme?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Ce sera donc à toi, mon cher Théétète, de te montrer à découvert, et à moi de t'examiner : cas tu sauras que Théodore, bien qu'il m'ait déjà parlé avantageusement d'une foule de jeunes gens étrangers ou Athéniens, ne m'a jamais fait un aussi grand éloge de personne que de toi tout-à-l'heure.

THÉÉTÈTE.

J'en serais fort heureux, Socrate; mais prends garde qu'il n'ait voulu plaisanter.

SOCRATE.

Ce n'est guère la manière de Théodore. Ainsi, ne rétracte pas ce que tu viens de m'accorder, sous prétexte que son dire n'était qu'un badinage. Ce serait l'obliger à venir faire ici une déposition en règle, et personne assurément ne l'accuserait de faux témoignage. Restes-en plutôt, crois-moi, à ce dont tu es convenu.

THÉÉTÈTE

Il faut bien m'y soumettre, si c'est là ton avis.

SOCRATE.

Eh bien, dis-moi, n'apprends-tu pas auprès de lui la géométrie?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et aussi l'astronomie, l'harmonie, les mathématiques?

THÉÉTÈTE.

Je m'y applique, du moins.

SOCRATE.

Et moi de même, jeune homme, j'apprends de Théodore et de tous ceux que je crois habiles en ces matières. Mais, quoique je sois déjà assez avancé sur tous les points, il me reste pourtant quelque doute sur une chose peu importante dont je voudrais m'éclaircir avec toi et avec ceux qui sont ici présens *. Réponds-moi donc: apprendre, n'est-ce pas devenir plus savant sur ce que l'on apprend?

* Il y a ici, comme dans d'autres dialogues de Platon, des assistans qui ne prennent point part à la conversation. Ce sont les compagnons de Théétète.

THÉÉTÈTE.

Se peut-il autrement?

SOCRATE.

Et les savans, c'est, je pense, par le savoir qu'ils deviennent tels?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mais est-ce autre chose que la science?

THÉÉTÈTE.

Quoi?

SOCRATE.

Le savoir. Ne sait-on pas les choses dont on a la science?

THÉÉTÈTE.

Le moyen du contraire?

SOCRATE.

Le savoir et la science sont donc une même chose.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

C'est sur quoi il me reste des doutes, et je ne puis me suffire à moi-même pour approfondir ce que c'est que la science. Y aurait-il moyen de l'expliquer? Qui de vous veut commencer? Mais celui qui se trompera, et à son

tour chacun de ceux qui se tromperont, sera l'âne, comme disent les enfans au jeu de balles. Celui qui résoudra la question, sans se tromper, sera notre roi, et pourra nous proposer les questions qu'il voudra *. Mais pourquoi gardez-vous le silence? deviendrais-je incommode, Théodore, par le plaisir que je prends à causer, et en cherchant à engager une conversation qui nous lie, et nous fasse connaître les uns aux autres?

THÉODORE.

Tu ne saurais par là nous être incommode, Socrate. Mais engage l'un de ces jeunes gens à te répondre; car, pour moi, je n'ai nul usage de cette manière de converser; et, pour m'y accoutumer, je ne suis plus guère d'âge à le faire; au lieu que cela leur convient, et qu'ils en peuvent tirer un grand profit. La jeunesse, il faut le dire, est propre à tout apprendre. Ainsi, ne laisse point aller Théétète, et continue à l'interroger.

SOCRATE.

Tu l'entends, Théétète, et tu ne voudras pas, je pense, désobéir à Théodore; d'ailleurs, il serait mal séant à un jeune homme, en pareil cas,

* Pollux, IX, 106. — Horat. epist. I, 1, 59.

de se refuser à ce qu'un sage lui commande. Dis-nous donc franchement et sans crainte ce que tu penses que soit la science.

THÉÉTÈTE.

Je le ferai, Socrate, puisque vous le voulez tous deux; aussi bien, si je me trompe, vous me corrigerez.

SOCRATE.

Oui, si nous en sommes capables.

THÉÉTÈTE.

Je pense donc que tout ce que l'on peut apprendre de Théodore sur la géométrie et les autres arts dont tu as parlé sont autant de sciences; comme aussi les arts, soit du cordonnier, soit de tous les autres artisans, chacun dans leur genre.

SOCRATE.

Pour une chose que je te demande, mon ami, tu m'en donnes libéralement plusieurs, et pour un objet simple des objets fort différens.

THÉÉTÈTE.

Comment, Socrate; que veux-tu dire?

SOCRATE.

Peut-être rien. Je vais pourtant t'expliquer ce que j'entends. Quand tu parles de l'art du cordonnier, veux-tu désigner par là autre chose que la science de faire des souliers?

THÉÉTÈTE.

Non.

SOCRATE.

Et l'art du menuisier, est-il autre que la science de fabriquer des ouvrages en bois?

THÉÉTÈTE.

Non.

SOCRATE.

Dans l'un et l'autre cas, tu spécifies quel est l'objet dont chacun de ces arts est la science.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais je n'ai pas demandé quel est l'objet de chaque science, ni combien il y a de sciences: car notre but n'était pas de les compter, mais de bien comprendre ce que c'est que la science en elle-même. Ce que je dis n'est-il pas juste?

THÉÉTÈTE.

Très juste.

SOCRATE.

Écoute encore ceci. Si, au sujet des choses les plus communes, telles que, par exemple, l'argile, quelqu'un nous demandait ce que c'est; en répondant qu'il y a de l'argile du potier, l'argile du faiseur de poupées, l'argile du fabricant

de briques, ne craindrions-nous pas de nous faire moquer de nous?

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien.

SOCRATE.

D'abord, parce que nous croirions avoir instruit par notre réponse celui qui nous interroge, pour avoir répété avec lui, L'argile, ajoutant seulement du faiseur de poupées, ou de tel autre artisan. Imagines-tu qu'on puisse comprendre le nom d'une chose avant de savoir ce qu'il signifie?

THÉÉTÈTE.

Cela ne se peut.

SOCRATE.

Il n'a donc nulle idée de la science des souliers celui qui ne sait pas ce que signifie ce mot, la science.

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Ne pas savoir ce que c'est que la science implique nécessairement l'ignorance, celle de l'art du cordonnier, ou de tout autre art.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Il est donc ridicule à cette question, Qu'est-ce que la science? de répondre par le nom d'un art

quelconque. C'est indiquer l'objet d'une science, tandis que ce n'est pas là ce qu'on demande.

THÉÉTÈTE.

En effet.

SOCRATE.

C'est prendre un long détour, quand il serait aisé de répondre en peu de mots; car enfin, si l'on demande ce que c'est que l'argile, il est facile et simple de dire, L'argile est une terre détrempée avec de l'eau, sans aller faire mention de ceux à l'usage desquels elle est faite.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus aisé maintenant, Socrate. La question me paraît de même nature que celle qui se présenta dernièrement à nous en travaillant ensemble, Socrate que voici, ton frère de nom, et moi.

SOCRATE.

Qu'était-ce, Théétète?

THÉÉTÈTE.

Théodore nous enseignait quelque chose sur les racines des nombres, nous démontrant que celles de trois et de cinq ne sont point commensurables en longueur avec celles de un, et il prenait ainsi de suite chaque racine, jusqu'à celle de dix-sept, à laquelle il s'arrêta. Jugeant donc qu'elles étaient infinies en nombre, il nous prit envie d'essayer si on ne pourrait les compren-

dre sous un seul nom qui leur convînt à toutes.

SOCRATE.

Et avez-vous fait cette découverte?

THÉÉTÈTE.

Je crois qu'oui; et tu peux en juger.

SOCRATE.

Voyons.

THÉÉTÈTE.

Nous avons partagé tous les nombres en deux classes : ceux qui peuvent se disposer par rangées égales de telle sorte, que le nombre des rangées soit égal au nombre d'unités que chacune renferme, en les assimilant à des surfaces carrées, nous les avons nommés carrés et équilatères.

SOCRATE.

Bien.

THÉÉTÈTE.

Quant aux nombres intermédiaires, tels que trois, cinq, et les autres qui ne peuvent se partager en rangées égales de nombres égaux, ainsi qu'on vient de dire, et qui sont composés d'un nombre de rangées moindre ou plus grand que celui des unités de chacune d'elles, d'où il résulte que la surface qui les représente est toujours comprise entre des côtés inégaux ; quant à ces nombres, les assimilant à des surfaces oblongues, nous les avons nommés oblongs.

SOCRATE.

Très bien, mais après?

THÉÉTÈTE.

Nous avons compris sous le nom de longueur* les lignes qui réduisent en carré le nombre équilatère plan, et sous celui de racine ** celles qui réduisent en carré le nombre oblong, comme n'étant point commensurables en longueur aux premières, mais seulement par les surfaces qu'elles produisent. Il en est de même des solides.

SOCRATE.

A merveille, mes enfans! on n'accusera point Théodore d'avoir rendu un faux témoignage.

THÉÉTÈTE.

Mais cependant, Socrate, je ne saurais te répondre sur la science comme je le ferais sur la longueur et la racine, et pourtant, si je ne me trompe, ta question est à-peu-près de même nature; de sorte que Théodore pourrait encore avoir tort.

SOCRATE.

Comment? s'il avait loué ton agilité, et qu'il eût dit qu'entre tous nos jeunes gens, il n'en avait pas rencontré de plus habiles à la course, croirais-tu, si tu venais par la suite à être surpassé par un adversaire dans la force de l'âge et

* Entendez racine rationnelle.

** Entendez racine irrationnelle.

d'une rare vitesse, que son éloge fût pour cela moins véritable?

THÉÉTÈTE.

Non pas.

SOCRATE.

Et penses-tu que ce soit aussi une petite affaire de découvrir la nature de la science, comme je le demandais tout-à-l'heure? Ne serait-ce pas plutôt une des questions les plus difficiles?

THÉÉTÈTE.

Une des plus difficiles, par Jupiter!

SOCRATE.

Ne désespère donc pas de toi-même, et crois-en un peu Théodore; mais applique-toi, en toutes choses, et particulièrement pour la science, à bien comprendre son essence et sa nature.

THÉÉTÈTE.

S'il ne tient qu'à faire des efforts, nous en viendrons à bout.

SOCRATE.

Eh bien donc, tu t'es mis déjà toi-même très bien sur la voie, et, prenant pour modèle ta réponse au sujet des surfaces du carré, de même que tu les a toutes comprises sous une idée générale, tâche de renfermer de même toutes les sciences dans une seule définition.

THÉÉTÈTE.

Je t'avoue, Socrate, que j'ai essayé plus d'une fois de résoudre cette difficulté qu'on disait avoir été posée par toi; mais je ne puis me flatter d'avoir jusqu'ici rien trouvé de satisfaisant, et jamais, que je sache, je n'ai entendu personne répondre à cette question comme tu le demandes. Je suis loin, malgré cela, de renoncer à m'en occuper.

SOCRATE.

Tu éprouves, mon cher Théétète, les douleurs de l'enfantement. En vérité, ton âme est grosse.

THÉÉTÈTE.

Je n'en sais rien, Socrate; mais je t'ai dit tout ce qui se passe en moi.

SOCRATE.

Peut-être ignores-tu encore, pauvre innocent, que je suis fils d'une sage-femme habile et renommée, de Phénarète?

THÉÉTÈTE.

Je l'ai ouï dire.

SOCRATE.

T'a-t-on dit aussi que j'exerce la même profession?

THÉÉTÈTE.

Jamais.

SOCRATE.

Sache donc que rien n'est plus vrai. Mais, mon ami, ne vas pas le redire à d'autres; car personne ne me connaît ce talent, et, comme on ignore cela de moi, on n'en parle pas; on dit seulement que je suis bien le plus singulier des hommes, et que je me plais à jeter tout le monde dans le doute. Ne l'as-tu pas déjà entendu dire?

THÉÉTÈTE.

Souvent.

SOCRATE.

Et veux-tu en savoir la raison?

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

SOCRATE.

Rappelle-toi bien tout ce qui concerne les sages-femmes, et tu comprendras plus facilement où j'en veux venir. Tu sais bien qu'aucune d'elles ne se mêle d'accoucher les autres femmes, tant qu'elle peut elle-même avoir des enfans, et qu'elles ne font ce métier que quand elles ne sont plus capables de concevoir?

THÉÉTÈTE.

En effet.

SOCRATE.

On attribue cet usage à Diane, c'est du moins

ce que l'on dit, parce que, sans enfanter elle-même, elle préside aux accouchemens. Elle n'a pas pu confier cet emploi aux femmes stériles, la nature humaine étant trop faible pour pratiquer un art dont elle n'aurait aucune expérience; mais la déesse a confié ce soin à celles qui, par leur âge, ne sont plus en état de concevoir, honorant en elles cette ressemblance avec elle-même.

THÉÉTÈTE.

Cela me semble assez juste.

SOCRATE.

N'est-il pas juste aussi et nécessaire que les sages-femmes sachent mieux que personne si une femme est enceinte ou non?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Elles peuvent même, par des remèdes et des enchantemens, éveiller les douleurs de l'enfantement ou les adoucir, délivrer les femmes qui ont de la peine à accoucher, ou bien faciliter l'avortement de l'enfant, quand la mère est décidée à s'en défaire.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

SOCRATE.

N'as-tu pas aussi entendu dire qu'elles sont de très habiles négociatrices en affaire de mariage, parce qu'elles savent parfaitement distinguer quel homme et quelle femme il convient d'unir ensemble pour avoir les enfans les plus accomplis?

THÉÉTÈTE.

Non, je ne le savais pas encore.

SOCRATE.

Eh bien! sois persuadé qu'elles sont plus fières de ce talent que même de leur adresse à couper le nombril. En effet, penses-y bien. Crois-tu que ce soit le même art, ou deux arts différens, de savoir cultiver et recueillir les fruits de la terre, ou de bien s'entendre à distinguer quel terrain convient à telle plante ou à telle semence?

THÉÉTÈTE.

C'est le même art.

SOCRATE.

Et par rapport à la femme, crois-tu qu'il y ait là deux arts différens?

THÉÉTÈTE.

Cela n'est pas probable.

SOCRATE.

Non. Mais à cause des unions illégitimes et

mal assorties dont se chargent des entremetteurs corrompus, les sages-femmes, par respect pour elles-mêmes, ne veulent point se mêler des mariages, dans la crainte qu'on ne les soupçonne aussi de faire un métier déshonnête. Car, du reste, il n'appartient qu'aux sages-femmes véritables de bien assortir les unions conjugales.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

SOCRATE.

C'est donc là l'office des sages-femmes. Ma tâche est plus importante. En effet, il n'arrive point aux femmes d'enfanter tantôt des êtres véritables, tantôt de simples apparences; distinction qui serait fort difficile à faire. Car, s'il en était ainsi, le triomphe de l'art pour une sage-femme serait alors, n'est-il pas vrai, de savoir distinguer ce qui est vrai en ce genre d'avec ce qui ne l'est pas?

THÉÉTÈTE.

Je le pense aussi.

SOCRATE.

Eh bien, le métier que je pratique est en tous points le même, à cela près que j'aide à la délivrance des hommes, et non pas des femmes, et que je soigne, non les corps, mais les âmes en

mal d'enfant. Mais ce qu'il y a de plus admirable dans mon art, c'est qu'il peut discerner si l'âme d'un jeune homme va produire un être chimérique, ou porter un fruit véritable. J'ai d'ailleurs cela de commun avec les sages-femmes, que par moi-même je n'enfante rien, en fait de sagesse; et quant au reproche que m'ont fait bien des gens, que je suis toujours disposé à interroger les autres, et que jamais moi-même je ne réponds à rien, parce que je ne sais jamais rien de bon à répondre, ce reproche n'est pas sans fondement. La raison en est que le dieu me fait une loi d'aider les autres à produire, et m'empêche de rien produire moi-même. De là vient que je ne puis compter pour un sage, et que je n'ai rien à montrer qui soit une production de mon âme; au lieu que ceux qui m'approchent, fort ignorans d'abord pour la plupart, font, si le dieu les assiste, à mesure qu'ils me fréquentent, des progrès merveilleux qui les étonnent ainsi que les autres. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'ils n'ont jamais rien appris de moi; mais ils trouvent d'eux-mêmes et en eux-mêmes toutes sortes de belles choses dont ils se mettent en possession; et le dieu et moi, nous n'avons fait auprès d'eux qu'un service de sage-femme. La preuve de tout ceci est que plusieurs qui ignoraient ce mystère et s'attribuaient à eux-

mêmes leur avancement, m'ayant quitté plus tôt qu'il ne fallait, soit par mépris pour ma personne, soit à l'instigation d'autrui, ont depuis avorté dans toutes leurs productions, à cause des mauvaises liaisons qu'ils ont contractées, et gâté par une éducation vicieuse ce que mon art leur avait fait produire de bon. Ils ont fait plus de cas des apparences et des chimères que de la vérité, et ils ont fini par paraître ignorans à leurs propres yeux et aux yeux d'autrui. De ce nombre est Aristide, fils de Lysimaque *, et beaucoup d'autres. Lorsqu'ils viennent de nouveau pour renouer commerce avec moi, et qu'il font tout au monde pour l'obtenir, la voix intérieure qui ne m'abandonne jamais me défend de converser avec quelques-uns, et me le permet à l'égard de quelques-autres, et ceux-ci profitent comme la première fois. Et pour ceux qui s'attachent à moi, il leur arrive la même chose qu'aux femmes en travail : jour et nuit ils éprouvent des embarras et des douleurs d'enfantement plus vives que celles des femmes. Ce sont ces douleurs que je puis réveiller ou apaiser quand il me plaît, en vertu de mon art. Voilà pour les uns. Quelquefois aussi, Théétète, j'en vois dont l'esprit ne me paraît pas en-

* Voyez le *Théagès*.

core fécondé, et connaissant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je m'occupe avec bienveillance à leur procurer un établissement; et je puis dire, grâce à Dieu, que je conjecture assez heureusement auprès de qui je dois les placer pour leur avantage. J'en ai ainsi donné plusieurs à Prodicus, et à d'autres sages et divins personnages. La raison pour laquelle je me suis étendu sur ce point, mon cher ami, est que je soupçonne, comme tu t'en doutes toi-même, que ton âme souffre les douleurs de l'enfantement. Agis donc avec moi comme avec le fils d'une sage-femme, expert lui-même en ce métier; efforce-toi de répondre, autant que tu en es capable, à ce que je te propose; et si, après avoir examiné ta réponse, je pense que c'est une chimère, et non un fruit réel, et qu'en conséquence je te l'arrache et le rejette, ne t'emporte pas contre moi, comme font au sujet de leurs enfans celles qui sont mères pour la première fois. En effet, mon cher, plusieurs se sont déjà tellement courroucés, lorsque je leur enlevais quelque opinion extravagante, qu'ils m'auraient véritablement déchiré. Ils ne peuvent se persuader que je ne fais rien en cela que par bienveillance pour eux; ne se doutant pas qu'aucune divinité ne veut du mal aux hommes, que je n'agis point ainsi non plus par aucune mauvaise volonté à leur égard;

mais qu'il ne m'est permis en aucune manière ni de transiger avec l'erreur, ni de tenir la vérité cachée. Essaie donc de nouveau, Théétète, de me dire en quoi consiste la science. Et ne m'allègue point que cela passe tes forces; si Dieu le veut, et si tu y mets de la constance, tu en viendras à bout.

THÉÉTÈTE.

Après de tels encouragemens de ta part, Socrate, il serait honteux de ne pas faire tous ses efforts pour dire ce qu'on a dans l'esprit. Il me paraît donc que celui qui sait une chose sent ce qu'il sait, et, autant que j'en puis juger en ce moment, la science n'est autre chose que la sensation.

SOCRATE.

Bien répondu, et avec franchise, mon enfant : il faut toujours dire ainsi ce que tu penses. Maintenant il s'agit d'examiner en commun si cette conception est solide ou frivole. La science est, dis-tu, la sensation?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Cette définition que tu donnes de la science, n'est point à mépriser : c'est celle de Protagoras, quoiqu'il se soit exprimé d'une autre ma-

nière. *L'homme*, dit il *, *est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas.* Tu as lu sans doute ces paroles?

THÉÉTÈTE.

Oui, et plus d'une fois.

SOCRATE.

Son sentiment n'est-il pas que les choses sont pour moi telles qu'elles me paraissent, et pour toi, telles qu'elles te paraissent aussi? car, nous sommes hommes toi et moi.

THÉÉTÈTE.

C'est en effet ce qu'il dit.

SOCRATE.

Il est naturel de croire qu'un homme si sage ne parle point en l'air. Suivons donc le fil de ses idées. N'est-il pas vrai que quelquefois, lorsque le même vent souffle, l'un de nous a froid, et l'autre point; celui-ci peu, celui-là beaucoup?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Dirons-nous alors que le vent pris en lui-

* Voyez le *Cratyle*. — Diod. Laerc. IX, 51. — Sext. Empiric. *Pyrrh Hyp.* I, 32, 216.

même est froid, ou n'est pas froid? Ou croirons-nous à Protagoras, qui veut qu'il soit froid pour celui qui a froid, et qu'il ne le soit pas pour l'autre?

THÉÉTÈTE.

Cela est vraisemblable.

SOCRATE.

Le vent ne paraît-il pas tel à l'un et à l'autre?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et qui dit paraître dit sentir?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

L'apparence et la sensation sont donc la même chose par rapport à la chaleur et aux autres qualités sensibles, puisqu'elles ont bien l'air d'être pour chacun telles qu'il les sent.

THÉÉTÈTE.

Probablement.

SOCRATE.

La sensation se rapporte donc toujours à ce qui est, et n'est pas susceptible d'erreur en tant que science.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Au nom des Grâces, Théétète, Protagoras n'était-il pas un très habile homme, qui ne nous a montré sa pensée qu'énigmatiquement, à nous autres gens du commun, au lieu qu'il a révélé la vérité tout entière à ses disciples?

THÉÉTÈTE.

Qu'entends-tu par là, Socrate?

SOCRATE.

Je vais te le dire: il s'agit d'une opinion qui n'est pas de médiocre conséquence. Il prétend qu'aucune chose n'est absolument, et qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité; que si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite; pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste; parce que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité; mais que du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre; car rien n'est, mais tout se fait. Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclide, Empédocle; les plus excellens poètes dans l'un et l'autre genre de poé-

sie, Épicharme dans la comédie * et dans la tragédie Homère. En effet Homère n'a-t-il pas dit,

L'Océan, père des dieux, et Téthys leur mère **;

donnant à entendre que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement? Ne crois-tu pas que c'est là ce qu'il a voulu dire?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Qui oserait donc désormais faire face à une telle armée, ayant Homère à sa tête, sans se couvrir de ridicule?

THÉÉTÈTE.

La chose n'est point aisée, Socrate.

SOCRATE.

Non, sans doute, Théétète; d'autant plus qu'ils appuient sur de fortes preuves cette opinion, que le mouvement est le principe de l'existence apparente et de la génération; et le repos, celui du non-être et de la corruption. En effet la chaleur, et le feu qui engendre et entretient tout, est lui-même produit par la translation et le frottement, qui ne sont que du mouve-

* Voyez les vers d'Épicharme sur le mouvement universel, dans Diog. Laerc. III, 12.

** *Iliade*, liv. XIV, v. 201.

ment. N'est-ce pas là ce qui donne naissance au feu?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

L'espèce des animaux doit aussi sa production aux mêmes principes.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais quoi! notre corps ne se corrompt-il point par le repos et l'inaction, et ne se conserve-t-il pas principalement par l'exercice et le mouvement?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

L'âme elle-même n'acquiert-elle pas et ne conserve-t-elle pas l'instruction, et ne devient-elle pas meilleure par l'étude et la méditation, qui sont des mouvemens; au lieu que le repos, c'est-à-dire le défaut de réflexion et d'étude l'empêchent de rien apprendre, ou lui font oublier ce qu'elle a appris?

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Le mouvement est donc un bien pour l'âme comme pour le corps, et le repos un mal.

THÉÉTÈTE.

Selon toute apparence.

SOCRATE.

Te dirai-je encore, à l'égard du calme, du temps serein et des autres choses semblables, que le repos pourrit et perd tout, et que le mouvement fait l'effet contraire? Mettrai-je le comble à ces preuves, en te forçant d'avouer que par la chaîne d'or dont parle Homère *, il n'entend et ne désigne autre chose que le soleil; parce que, tant que la marche circulaire des cieux et du soleil a lieu, tout existe, tout se maintient chez les dieux et chez les hommes: tandis que si cette révolution venait à s'arrêter et à être en quelque sorte enchaînée, toutes choses périraient, et seraient, comme on dit, sens dessus dessous?

THÉÉTÈTE.

Il me paraît, Socrate, que c'est bien là la pensée d'Homère.

SOCRATE.

Admets donc, mon cher, cette façon de rai-

* *Iliade*, liv. VIII, v. 17.

sonner d'abord pour tout ce qui frappe tes yeux; conçois que ce que tu appelles couleur blanche, n'est point quelque chose qui existe hors de tes yeux, ni dans tes yeux : ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération.

THÉÉTÈTE.

Comment donc me la représenterai-je?

SOCRATE.

Suivons le principe que nous venons de poser, qu'il n'existe rien qui soit un absolument. De cette manière le noir, le blanc, et toute autre couleur nous paraîtra formée par l'application des yeux à un mouvement convenable; et ce que nous disons être une telle couleur, ne sera ni l'organe appliqué, ni la chose à laquelle il s'applique, mais je ne sais quoi d'intermédiaire et de particulier à chaque être. Voudrais-tu soutenir en effet qu'une couleur paraît telle à un chien ou à tout autre animal, qu'elle te paraît à toi-même?

THÉÉTÈTE.

Non, par Jupiter!

SOCRATE.

Il y a plus. Est-il une chose qui soit la même pour un autre homme et pour toi? Oserais-tu

le soutenir, ou n'affirmerais-tu pas plutôt que pour toi-même rien n'est rigoureusement identique, parce que tu n'es jamais identique à toi-même?

THÉÉTÈTE.

J'incline vers ce sentiment plutôt que vers l'autre.

SOCRATE.

Si donc l'objet que nous mesurons ou touchons était ou grand, ou blanc, ou chaud; étant en rapport avec un autre objet, il ne deviendrait jamais autre, s'il ne se faisait en lui aucun changement. Et d'autre part, si l'organe qui mesure ou qui touche avait quelqu'une de ces qualités, lorsqu'un autre objet lui serait appliqué, ou le même qui aurait souffert quelque altération, il ne deviendrait pas autre, s'il n'éprouvait lui-même aucun changement. Songe encore, mon cher ami, que dans l'autre sentiment, nous sommes contraints d'avancer des choses tout-à-fait surprenantes et ridicules, comme dirait Protagoras et ses partisans.

THÉÉTÈTE.

Comment, et que veux-tu dire?

SOCRATE.

Un petit exemple te fera comprendre toute

ma pensée. Si tu mets six osselets vis-à-vis de quatre, nous dirons qu'ils sont un plus grand nombre, et surpassent quatre de la moitié en sus; si tu les mets vis-à-vis de douze, nous dirons qu'ils sont un plus petit nombre, et la moitié seulement de douze. Il ne serait point supportable qu'on parlât autrement. Le souffrirais-tu?

THÉÉTÈTE.

Non, certes.

SOCRATE.

Mais quoi! si Protagaras ou tout autre te demandait : Théétète, se peut-il faire qu'une chose devienne plus grande ou plus nombreuse autrement que par voie d'augmentation? que répondrais-tu?

THÉÉTÈTE.

Si je réponds, Socrate, ce que je pense en ne faisant attention qu'à la question présente, je dirai que non : mais si j'ai égard à la question précédente, pour éviter de me contredire, je dirai qu'oui.

SOCRATE.

Par Junon, voilà bien répondre, et divinement, mon cher ami. Il paraît pourtant que si tu dis qu'oui, il arrivera quelque chose d'approchant du mot d'Euripide : la langue sera à l'abri

de tout reproche, mais il n'en sera pas ainsi de l'âme. *

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Si donc nous étions habiles et savans l'un et l'autre, et que nous eussions épuisé l'examen de ce qui se passe dans l'âme, il ne nous resterait plus qu'à essayer nos forces, pour nous divertir, dans des disputes à la manière des sophistes, réfutant de part et d'autre nos discours par d'autres discours. Mais comme nous sommes ignorans, nous prendrons sans doute le parti d'examiner avant tout ce que nous avons dans l'âme, pour voir si nos pensées sont d'accord entre elles, ou non.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit; c'est ce que je souhaite.

SOCRATE.

Et moi aussi. Cela étant, et puisque nous en avons tout le loisir, ne considérerons-nous pas à notre aise, et sans nous fâcher, mais pour faire l'essai de nos forces, ce que peuvent être toutes

* Allusion au fameux vers de l'Hippolyte d'Euripide : *La langue a juré, mais l'âme n'a pas fait le serment.* Hipp. v. 612.

ces images qui troublent notre esprit? Nous dirons, je pense, en premier lieu, que jamais aucune chose ne devient ni plus grande, ni plus petite, soit pour la masse, soit pour le nombre, tant qu'elle demeure égale à elle-même. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

En second lieu, qu'une chose à laquelle on ajoute, ni on n'ôte rien, ne saurait augmenter ni diminuer, et demeure toujours égale?

THÉÉTÈTE.

Cela est incontestable.

SOCRATE.

Ne dirons-nous point en troisième lieu, que ce qui n'existait point auparavant, ne peut exister ensuite, s'il n'a été fait ou ne se fait actuellement?

THÉÉTÈTE.

Je le pense.

SOCRATE.

Or, ces trois propositions se combattent, ce me semble, dans notre âme, lorsque nous parlons des osselets, ou lorsque nous disons qu'à l'âge où je suis, et n'ayant éprouvé ni augmentation ui diminution, je suis dans l'espace d'une

année d'abord plus grand, ensuite plus petit que toi, qui es jeune, non parce que le volume de mon corps est diminué, mais parce que celui du tien est augmenté. Car je suis dans la suite ce que je n'étais point auparavant, sans l'être devenu; puisqu'il est impossible que je sois devenu tel sans que je le devinsse, et que n'ayant rien perdu du volume de mon corps, je n'ai pu devenir plus petit. Si nous admettons une fois cela, nous ne pourrons nous dispenser d'admettre une infinité de choses semblables. Suis-moi bien, Théétète; car il me paraît que tu n'es pas neuf sur ces matières.

THÉÉTÈTE.

Par tous les dieux, Socrate, je suis extrêmement étonné de ce que tout cela peut être, et quelquefois en vérité, lorsque j'y jette les yeux, ma vue se trouble entièrement.

SOCRATE.

Mon cher ami, il paraît que Théodore n'a point porté un faux jugement sur le caractère de ton esprit. L'étonnement est un sentiment philosophique; c'est le vrai commencement de la philosophie, et il paraît que le premier qui a dit qu'Iris était fille de Thaumas, n'en a pas mal expliqué la généalogie *. Mais comprends-

* Thaumas, de θαυμάζειν, s'étonner. Iris, la messagère des

tu que les choses sont telles que je viens de le dire, en conséquence du système de Protagoras, ou n'y es-tu pas encore?

THÉÉTÈTE.

Il me paraît que non.

SOCRATE.

Tu m'auras donc obligation, si je pénètre avec toi dans le sens véritable, mais caché, de l'opinion de cet homme, ou plutôt de ces hommes célèbres?

THÉÉTÈTE.

Comment ne t'en saurais-je pas gré, et un gré infini?

SOCRATE.

Regarde autour de nous, si aucun profane ne nous écoute: j'entends par là ceux qui ne croient pas qu'il existe autre chose que ce qu'ils peuvent saisir à pleines mains, et qui nient et les actes de l'esprit et les générations des choses et tout ce qui est invisible.

THÉÉTÈTE.

Tu parles là, Socrate, d'une espèce d'hommes durs et intraitables.

dieux, doit savoir tout ce qui doit arriver, et représente ici la science la plus élevée. — Sur l'étonnement, comme principe philosophique, voyez ARISTOTE, *Métaphys.* I, 2.

SOCRATE.

Ils sont, en effet, bien ignorans, mon enfant. Mais il en est d'autres plus éclairés, dont je vais te révéler les mystères. Leur principe, d'où dépend tout ce que nous venons d'exposer, est celui-ci : tout est mouvement dans l'univers, et il n'y a rien autre chose. Or, le mouvement est de deux espèces, toutes deux infinies en nombre, mais dont l'une est active et l'autre passive. De leur concours et de leur frottement mutuel se forment des productions innombrables, rangées sous deux classes, l'objet sensible et la sensation, laquelle coïncide toujours avec l'objet sensible, et se fait avec lui. Les sensations ont les noms de vision, d'audition, d'odorat, de froid, de chaud; et encore, de plaisir, de douleur, de desir, de crainte; sans parler de bien d'autres, dont une infinité manque d'expression. Chaque objet sensible est contemporain de chacune des sensations correspondantes; des couleurs de toute espèce répondent à des visions de toute espèce, des sons divers aux diverses affections de l'ouïe, et les autres choses sensibles aux autres sensations. Conçois-tu, Théétète, le rapport de ce discours avec ce qui précède ?

THÉÉTÈTE.

Pas trop, Socrate.

SOCRATE.

Fais donc attention à la conclusion où il aboutit. Il veut dire, comme nous l'avons déjà expliqué, que tout cela est en mouvement, et que ce mouvement est lent ou rapide; que ce qui se meut lentement exerce son mouvement dans le même lieu et sur les objets voisins; qu'il produit de cette manière, et que ce qui est ainsi produit a plus de lenteur : qu'au contraire, ce qui se meut rapidement, déployant son mouvement sur des objets plus éloignés, produit d'une manière différente, et que ce qui est ainsi produit a plus de vitesse; car il change de place dans l'espace, et son mouvement consiste dans la translation. Lors donc que l'œil d'une part, et de l'autre un objet en rapport avec l'œil se sont rencontrés, et ont produit la blancheur et la sensation qui lui répond naturellement, lesquelles n'auraient jamais été produites, si l'œil était tombé sur un autre objet, ou réciproquement; alors ces deux choses se mouvant dans l'espace intermédiaire, savoir, la vision vers les yeux, et la blancheur vers l'objet qui produit la couleur conjointement avec les yeux, l'œil se trouve rempli de la vision, il aperçoit, et devient non pas vision, mais œil voyant : de même, l'objet qui concourt avec lui à la production de la couleur, est rempli de

blancheur, et devient non pas blancheur, mais blanc, soit que ce qui reçoit la teinte de cette couleur soit du bois, de la pierre, ou toute autre chose. Il faut se former la même idée de toutes les autres qualités, telles que le dur, le chaud, et ainsi du reste; et concevoir que rien de tout cela n'est tel en soi, comme nous disions tout-à-l'heure, mais que toutes choses sont produites avec une diversité prodigieuse dans le mélange universel, qui est une suite du mouvement. En effet, il est impossible, disent-ils, de se représenter d'une manière fixe aucun être sous la qualité d'agent ou de patient : parce que rien n'est agent avant son union avec ce qui est patient, ni patient avant son union avec ce qui est agent; et ce qui dans son concours avec un certain objet est agent, devient patient à la rencontre d'un autre objet : de façon qu'il résulte de tout cela, comme il a été dit au commencement, que rien n'est un absolument, que chaque chose n'est qu'un rapport qui varie sans cesse, et qu'il faut retrancher partout le mot être. Il est vrai que nous avons été contraints de nous en servir souvent tout-à-l'heure à cause de l'habitude et de notre ignorance; mais le sentiment des sages est qu'on ne doit pas en user, ni dire en parlant de moi ou de quelque autre,

que je suis quelque chose, ou ceci, ou cela, ni employer aucun autre terme qui marque un état de consistance; et que pour s'exprimer selon la nature, on doit dire des choses qu'elles deviennent, agissent, périssent, et se métamorphosent : car représenter dans le discours quoi que ce soit comme stable, c'est s'exposer à une facile réfutation. Telle est la manière dont on doit parler des choses prises individuellement ou collectivement; et ce sont ces collections qu'on appelle homme, pierre, animal, enfin toute classe. Prends-tu plaisir, Théétète, à cette opinion, et serait-elle de ton goût?

THÉÉTÈTE.

Je ne sais qu'en dire, Socrate; car je ne puis découvrir si tu parles ici selon ta pensée, ou si c'est pour me sonder.

SOCRATE.

Tu as oublié, mon cher ami, que je ne sais ni ne m'approprie rien de tout cela, et qu'à cet égard je suis stérile; mais que je t'aide à accoucher, et que dans cette vue j'aie recours aux enchantemens, et propose à ton goût les opinions de chaque sage, jusqu'à ce que j'aie mis la tienne au jour. Lorsqu'elle sera sortie de ton sein, j'examinerai alors si elle est frivole ou solide. Prends

donc courage et patience; réponds librement et hardiment ce qui te paraîtra vrai sur ce que je te demanderai.

THÉÉTÈTE.

Tu n'as qu'à interroger.

SOCRATE.

Dis-moi donc, je te le demande de nouveau, si tu es de ce sentiment, que ni le bon, ni le beau, ni aucun des objets dont nous venons de faire mention, n'est dans l'état fixe d'existence, mais toujours en voie de génération.

THÉÉTÈTE.

Lorsque tu l'exposes, il me paraît merveilleusement fondé en raison, et je pense qu'on doit prendre tes paroles pour la vérité.

SOCRATE.

Ne négligeons donc pas ce qui nous en reste à expliquer. Or, nous avons encore à parler des songes, des maladies, de la folie surtout, et de ce qu'on appelle entendre, voir, sentir de travers. Tu sais sans doute que tout cela est regardé comme une preuve incontestable de la fausseté du système dont nous venons de parler; puisque les sensations qu'on éprouve en ces circonstances sont tout-à-fait menteuses, et que, bien loin que les choses soient alors telles qu'elles paraissent à chacun, tout au contraire, rien de ce qui paraît être n'est en effet.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai, Socrate.

SOCRATE.

Quel moyen de défense reste-t-il donc, mon enfant, à celui qui prétend que la sensation est la science, et que ce qui paraît à chacun est tel qu'il lui paraît ?

THÉÉTÈTE.

Je n'ose dire, Socrate, que je ne sais que répondre, car tu m'as grondé il n'y a qu'un moment pour l'avoir dit : mais en vérité, je ne vois aucun moyen de contester qu'on se forme des opinions fausses dans la folie et dans les songes, quand les uns s'imaginent qu'ils sont dieux, les autres qu'ils ont des ailes, et qu'ils volent durant leur sommeil.

SOCRATE.

Ne te rappelles-tu pas quelle controverse les partisans de ce système élèvent à ce sujet, et principalement sur l'état de veille et de sommeil?

THÉÉTÈTE.

Que disent-ils donc?

SOCRATE.

Ce que tu as, je pense, entendu souvent de la part de ceux qui demandent quelle preuve certaine nous pourrions apporter, au cas où l'on

voudrait savoir de nous à ce moment même si nous dormons et si nos pensées sont autant de rêves, ou si nous sommes éveillés et conversons réellement ensemble.

THÉÉTÈTE.

Il est fort difficile, Socrate, de démêler les véritables signes auxquels cela peut se reconnaître; car, dans l'un et l'autre état, ce sont les mêmes caractères, qui se répondent, pour ainsi dire. En effet rien n'empêche que nous ne nous imaginions tenir ensemble en dormant les mêmes discours que nous tenons à présent; et lorsqu'en songeant nous croyons raconter nos songes, la ressemblance est merveilleuse avec ce qui se passe dans l'état de veille.

SOCRATE.

Tu vois donc qu'il n'est pas malaisé de faire là-dessus des difficultés, puisque l'on conteste même sur la réalité de l'état de veille ou de sommeil, et que le temps où nous dormons étant égal à celui où nous veillons, notre âme, dans chacun de ces états, se soutient à elle-même que les jugemens qu'elle porte alors sont les seuls vrais; en sorte que nous disons pendant un égal espace de temps, tantôt que ceux-ci sont véritables, tantôt que ce sont ceux-là, et que nous prenons également parti pour les uns et pour les autres.

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Il faut dire la même chose des maladies et des accès de folie; si ce n'est peut-être par rapport à la durée, qui n'est pas égale.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

SOCRATE.

Mais quoi! sera-ce le plus ou le moins de durée qui décidera de la vérité?

THÉÉTÈTE.

Cela serait de tout point ridicule.

SOCRATE.

Eh bien, as-tu quelque autre marque évidente, à laquelle on reconnaisse de quel côté est la vérité dans ces jugemens?

THÉÉTÈTE.

Je n'en vois aucune.

SOCRATE.

Écoute donc ce que diraient ceux qui prétendent que les choses sont toujours réellement telles qu'elles paraissent à chacun. Voici, ce me semble, les questions qu'ils te feraient: Théétète, se peut-il qu'une chose totalement différente d'une autre ait la même faculté? Et

songe bien qu'il ne s'agit pas d'une chose qui soit en partie la même, et en partie différente, mais tout-à-fait différente.

THÉÉTÈTE.

Si on la suppose entièrement différente, il est impossible qu'elle ait rien de commun avec une autre, ni pour la faculté qui la constitue, ni pour quoi que ce soit.

SOCRATE.

N'est-ce pas alors une nécessité de reconnaître qu'elle est dissemblable ?

THÉÉTÈTE.

Il me paraît qu'oui.

SOCRATE.

Or, s'il arrive qu'une chose devienne semblable ou dissemblable soit à elle-même soit à quelque autre, en tant que semblable nous dirons qu'elle est la même, et qu'elle est différente en tant que dissemblable.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ne disions-nous pas précédemment que l'univers se compose d'un nombre infini de causes qui donnent le mouvement ou qui le reçoivent ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et que chacune d'elles venant à entrer en rapport tantôt avez une chose, tantôt avec une autre, ne produira point dans ces deux cas les mêmes effets, mais des effets différens?

THÉÉTÈTE.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Ne pourrions-nous pas dire la même chose de toi, de moi, et de tout le reste? Par exemple, dirons-nous que Socrate en santé et Socrate malade sont semblables ou dissemblables?

THÉÉTÈTE.

Quand tu parles de Socrate malade, le prends-tu en entier, et l'opposes-tu à Socrate en santé pris aussi en entier?

SOCRATE.

Tu as très bien saisi ma pensée : c'est ainsi que je l'entends.

THÉÉTÈTE.

Ils sont dissemblables.

SOCRATE.

Or, ne sont-ils pas différens, s'ils sont dissemblables?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

SOCRATE.

N'en diras-tu pas autant de Socrate dormant, et dans les divers états que nous avons parcourus?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que chacune des causes agissantes de leur nature, lorsqu'elle rencontrera Socrate en santé, agira sur lui comme sur un homme différent de Socrate malade, et réciproquement, lorsqu'elle rencontrera Socrate malade?

THÉÉTÈTE.

Pourquoi non?

SOCRATE.

Et dans l'un et l'autre cas nous produirons d'autres effets, la cause active et moi qui suis passif à son égard.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Quand je bois du vin en santé, ne me paraît-il pas agréable et doux?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Car, suivant ce qui a été convenu précédemment, la cause active et l'être passif ont produit la douceur et la sensation, qui se mettent en mouvement l'une et l'autre; et la sensation se portant vers l'être passif, a rendu la langue sentante; la douceur au contraire se portant vers le vin, a fait que le vin fût et parût doux à la langue bien disposée.

THÉÉTÈTE.

C'est en effet ce dont nous sommes convenus.

SOCRATE.

Mais quand le vin agit sur Socrate malade, n'est-il pas vrai d'abord qu'il n'agit pas réellement sur le même homme, puisqu'il me prend dans un état différent?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, Socrate en cet état et le vin qu'il boit produiront d'autres effets, du côté de la langue une sensation d'amertume, et du côté du vin une amertume qui se porte vers le vin : de manière qu'il ne sera point amertume, mais amer, et que je ne serai pas sensation, mais sentant.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Je ne deviendrai donc jamais différent, tant que je serai affecté de cette manière et non d'une autre: car il faut une sensation différente, venue d'un objet différent, pour rendre celui qui l'éprouve différent et en faire toute autre chose. Il n'est pas à craindre non plus que ce qui m'affecte ainsi, en rapport avec un autre, produise le même effet et devienne ce qu'il a été pour moi; car en rapport avec un autre, il faut qu'il produise un autre effet et devienne toute autre chose.

THÉÉTÈTE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Ce n'est donc pas par rapport à soi-même que le sujet deviendra ce qu'il est, ni l'objet non plus par rapport à lui-même.

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Mais n'est-il pas nécessaire, quand je deviens sentant, que ce soit par rapport à quelque chose, puisqu'il est impossible qu'il y ait sensation sans objet réel; et pareillement ce qui devient doux, amer, ou reçoit quelque autre qualité semblable, ne doit-il pas devenir tel par rapport à quelqu'un, puisqu'il est également im-

possible que ce qui devient doux ne soit doux pour personne?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Il reste donc, ce me semble, que le sujet sentant et l'objet senti, qu'on les suppose dans l'état d'existence ou en voie de génération, ont une existence ou une génération relative, puisque c'est une nécessité que leur manière d'être soit une relation, mais une relation ni d'eux à une autre chose, ni de chacun d'eux à lui-même; il reste par conséquent que ce soit une relation réciproque de tous les deux à l'égard l'un de l'autre; de façon que, soit qu'on dise d'une chose qu'elle existe ou qu'elle se fait, il faut dire que c'est par rapport à quelque chose, ou de quelque chose, ou vers quelque chose; et l'on ne doit ni dire ni souffrir qu'on dise que rien existe ou se fait en soi et pour soi. C'est ce qui résulte du sentiment que nous avons exposé.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai, Socrate.

SOCRATE.

Puis donc que ce qui agit sur moi est relatif à moi et non à un autre, je le sens, et un autre ne le sent pas.

THÉÉTÈTE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Ma sensation, par conséquent, est vraie par rapport à moi; car elle tient toujours à ma manière d'être; et, selon Protagoras, c'est à moi de juger de l'existence de ce qui m'est quelque chose, et de la non-existence de ce qui ne m'est rien.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Comment donc, si je ne me trompe ni ne bronche sur les choses qui se font ou qui existent, n'aurais-je point la science de ce dont j'ai la sensation?

THÉÉTÈTE.

Impossible autrement.

SOCRATE.

Ainsi tu as fort bien défini la science, en disant qu'elle n'est autre chose que la sensation; et soit qu'on soutienne avec Homère, Héraclite et leurs partisans, que tout est dans un mouvement et un flux continuel; ou avec le très sage Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses; ou avec Théétète que, s'il en est ainsi, la sensation est la science: tous ces sentimens reviennent au même. Eh bien, Théétète: dirons-

nous que c'est là en quelque sorte ton enfant nouveau-né, et que tu l'as mis au jour par mes soins? Qu'en penses-tu?

THÉÉTÈTE.

Il faut bien le dire, Socrate.

SOCRATE.

Quel que soit ce fruit, nous avons eu bien de la peine à le produire. Maintenant que l'enfantement est achevé, il nous faut faire ici en paroles la cérémonie de l'amphidromie *; nous appliquant à bien reconnaître si le nouveau-né mérite d'être élevé, ou s'il n'est qu'une production fantastique. Ou bien penses-tu qu'il faille à tout prix élever ton enfant, et ne pas l'exposer? Voyons, souffriras-tu patiemment qu'on l'examine, et ne te mettras-tu pas fort en colère si on te l'enlève, comme à une femme accouchée pour la première fois?

THÉODORE.

Théétète le souffrira volontiers, Socrate; il n'a point du tout l'humeur difficile. Mais, au nom des dieux, dis-nous si en effet ce sentiment est faux.

* Le *Scholiaste :* Au cinquième jour après la naissance de l'enfant, les femmes qui avaient aidé la mère, s'étant purifié les mains, portaient l'enfant autour du foyer en courant; il recevait un nom, et la famille lui faisait de petits présens.

SOCRATE.

Il faut que tu aimes bien les discours, Théodore, et que tu sois bien bon pour t'imaginer que je suis comme un sac plein de discours, et qu'il m'est aisé d'en tirer un pour te prouver sur-le-champ que ce sentiment n'est pas vrai. Tu ne fais pas attention à ce qui se passe; qu'aucun discours ne vient de moi, mais toujours de celui avec lequel je converse; et que je ne sais rien qu'une petite chose, je veux dire, examiner passablement ce qui est dit par un autre plus habile. C'est ce que je vais essayer de faire vis-à-vis de Protagoras, sans rien dire de moi-même.

THÉODORE.

Tu as raison, Socrate; fais comme tu dis.

SOCRATE.

Sais-tu, Théodore, ce qui m'étonne dans ton ami Protagoras?

THÉODORE.

Quoi donc?

SOCRATE.

J'ai été fort content de tout ce qu'il dit ailleurs, pour prouver que chaque chose est ce qu'elle paraît à chacun; mais j'ai été étonné qu'au commencement de sa *Vérité* *, il n'ait pas

* Le *Scholiaste*. Le livre de Protagoras était intitulé *Vé-*

dit que le pourceau, le cynocéphale, ou quelque être encore plus bizarre, capable de sensation, est la mesure de toutes choses. C'eût été là un début magnifique et tout-à-fait insultant pour notre espèce, par lequel il nous eût donné à entendre que, tandis que nous l'admirons comme un dieu pour sa sagesse, il ne l'emporte pas en intelligence, je ne dis point sur un autre homme, mais sur une grenouille gyrine *. Que dire en effet, Théodore? Si les opinions qui se forment en nous par le moyen des sensations, sont vraies pour chacun; si personne n'est plus en état qu'un autre de prononcer sur ce qu'éprouve son semblable, ni plus habile à discerner la vérité ou la fausseté d'une opinion; si au contraire, comme il a souvent été dit, chacun juge uniquement ce qui se passe en lui, et si tous ses jugemens sont droits et vrais : pourquoi, mon cher ami, Pratagoras serait-il savant, au point de se croire en droit d'enseigner les autres, et de mettre ses leçons à un si haut

rité. — C'était peut-être le même ouvrage dont Porphyre cite autrement le titre : *de l'Existence*, *ou de la Nature*. *Voyez* Eusèbe, *Préparation évangélique*. X, 3.

* Grenouille imparfaite de la petite espèce. *Il n'est pas plus intelligent qu'un grenouille gyrine*, proverbe grec pour marquer combien un homme était stupide.

prix *, et nous des ignorans condamnés à aller à son école, chacun étant à soi-même la mesure de sa propre sagesse? Peut-on ne pas dire que Protagoras n'a parlé de la sorte que pour se moquer? Je me tais sur ce qui me regarde, et sur mon talent de faire accoucher les esprits: dans son système, ce talent est souverainement ridicule; aussi bien, ce me semble, que tout l'art de la dialectique. Car, n'est-ce pas une extravagance insigne d'entreprendre d'examiner et de réfuter réciproquement ses idées et ses opinions, tandis qu'elles sont toutes vraies pour chacun, si la vérité de Protagoras est bien la vérité: et si ce n'est pas en badinant que du sanctuaire de son livre elle nous a dicté ses oracles?

THÉODORE.

Socrate, Protagoras est mon ami; tu viens de le dire toi-même. Je ne puis donc consentir, ni à le voir réfuter ici par mes propres aveux, ni à le défendre vis-à-vis de toi contre ma pensée. Reprends donc la dispute avec Théétète, d'autant plus qu'il m'a paru t'écouter tout-à-l'heure fort attentivement.

SOCRATE.

Cependant, Théodore, si tu allais à Lacédé-

* Protagoras mit le premier à ses leçons le prix de cent mines. Diog. Laerc. IX, 52. — Voyez le *Ménon*.

mone aux lieux d'exercice, après avoir vu les autres nus, et quelques-uns assez mal faits, prétendrais-tu être dispensé de quitter tes habits, et de te montrer à son tour?

THÉODORE.

Pourquoi non, s'ils voulaient me le permettre et se rendre à mes raisons; comme j'espère ici vous persuader de me laisser simple spectateur, de ne pas me traîner de force dans l'arène; à présent que j'ai les membres raides, et ne pas me contraindre à lutter contre un adversaire plus jeune et plus souple?

SOCRATE.

Si cela te fait plaisir, Théodore, cela ne me fait nulle peine, comme on dit vulgairement. Revenons donc au sage Théétète. Dis-moi d'abord, Théétète, relativement à ce système, n'es-tu pas surpris comme moi, de te voir ainsi tout d'un coup ne le céder en rien pour la sagesse à qui que ce soit, homme ou dieu? ou penses-tu que la mesure de Protagoras n'est pas la même pour les dieux et pour les hommes?

THÉÉTÈTE.

Non, certes, je ne le pense pas; et pour répondre à ta question, je t'assure qu'en effet je suis bien surpris. En t'entendant développer la manière dont ils prouvent que ce qui paraît à

chacun est tel qu'il lui paraît, je jugeais que rien n'était mieux dit; maintenant je suis passé tout-à-coup à un jugement contraire.

SOCRATE.

Tu es jeune, mon cher enfant, et par cette raison tu écoutes les discours avec avidité, et te rends de suite. Mais voici ce que nous répondrait Protagoras, ou quelqu'un de ses partisans : Généreux enfans ou vieillards, vous discourez assis à votre aise, et vous mettez ici les dieux de la partie, tandis que moi, dans ma conversation ou dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent ou n'existent pas. Vous me faites des objections bonnes sans doute auprès de la multitude, comme, par exemple, qu'il serait étrange que chaque homme n'eût aucun avantage du côté de la sagesse sur le premier animal; mais vous ne m'opposez ni démonstration, ni preuve concluante, et n'employez contre moi que des vraisemblances. Cependant si Théodore ou tout autre géomètre argumentait de la sorte en géométrie, personne ne daignerait l'écouter. Examinez donc, Théodore et vous, si, sur des matières de cette importance, vous vous contenterez d'apparences et de vraisemblances.

THÉÉTÈTE.

C'est ce qu'assurément nous n'oserions dire ni toi, Socrate, ni nous.

SOCRATE.

Il faut donc, suivant ce que vous dites, Théodore et toi, nous y prendre d'une autre manière.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi, voyons de la façon que je vais dire si la science et la sensation sont une même chose, ou deux choses différentes : car c'est là le but que nous poursuivons, et c'est à cette occasion que nous avons remué toutes ces questions si étranges. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien donc, admettrons-nous qu'avoir la sensation d'un objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, c'est en avoir la science? Par exemple, avant d'avoir appris la langue des Barbares, dirons-nous que, lorsqu'ils parlent, nous ne les entendons pas, ou que nous les entendons et que nous savons ce qu'ils disent? De même, si, ne sachant pas lire, nous jetons les yeux sur des lettres, assurerons-nous que nous ne les voyons pas, ou que nous les voyons et savons ce qu'elles signifient?

THÉÉTÈTE.

Nous dirons, Socrate, que nous savons ce que nous en voyons et en entendons; quant aux lettres, que nous en voyons et en savons la figure et la couleur; quant aux sons, que nous entendons et savons ce qu'ils ont d'aigu et de grave: mais que tout ce qui s'apprend à ce sujet par les leçons des grammairiens et des interprètes, l'ouïe et la vue ne nous en donnent ni la sensation, ni la science.

SOCRATE.

Fort bien, mon cher Théétète; il ne faut point te chicaner sur cette réponse, afin que tu prennes un peu d'assurance. Mais fais attention à une nouvelle difficulté qui s'avance, et vois comment nous le repousserons.

THÉÉTÈTE.

Quelle est-elle?

SOCRATE.

La voici. Suppose qu'on nous demande s'il est possible que ce qu'on a su une fois et dont on conserve le souvenir, on ne le sache pas, lors même qu'on s'en souvient. Mais je fais, ce me semble, un long circuit pour te demander si, quand on a appris une chose et qu'on s'en souvient, on ne la sait pas.

THÉÉTÈTE.

Comment ne la saurait-on pas, Socrate? ce serait un vrai prodige.

SOCRATE.

Ne suis-je pas moi-même en délire? Examine bien. Ne conviens-tu pas que voir c'est sentir, et que la vision est une sensation?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Celui qui a vu une chose, n'a-t-il point eu dans ce moment la science de ce qu'il a vu, selon le système que nous avons exposé tout-à-l'heure?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais quoi! n'admets-tu pas ce qu'on appelle mémoire?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

A-t-elle un objet, ou n'en a-t-elle point?

THÉÉTÈTE.

Elle en a un.

SOCRATE.

Apparemment que ce sont les choses qu'on a apprises et senties.

THÉÉTÈTE.

Que serait-ce donc?

SOCRATE.

Et ne se souvient-on pas quelquefois de ce qu'on a vu?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Même après avoir fermé les yeux? ou bien l'oublie-t-on sitôt qu'on les a fermés?

THÉÉTÈTE.

Ce serait dire une absurdité, Socrate.

SOCRATE.

Il faut pourtant le dire, si nous voulons sauver le système en question; sans quoi, c'est fait de lui.

THÉÉTÈTE.

Je l'entrevois, mais sans le concevoir clairement: explique-moi comment.

SOCRATE.

Le voici: celui qui voit, disons-nous, a la science de ce qu'il voit; car nous sommes convenus que la vision, la sensation et la science sont la même chose.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Mais celui qui voit et qui a acquis la science

de ce qu'il voyait, s'il ferme les yeux, se souvient de la chose, et ne la voit plus : n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Dire qu'il ne voit pas, c'est dire qu'il ne sait pas, puisque voir est la même chose que savoir.

THÉÉTÈTE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Il résulte de là par conséquent que ce qu'on a su on ne le sait plus, lors même qu'on s'en souvient, par la raison qu'on ne le voit plus : ce qui serait un prodige, avions-nous dit.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Il paraît donc que le système qui confond la science et la sensation conduit à une chose impossible.

THÉÉTÈTE.

Il paraît.

SOCRATE.

Ainsi il faut dire que l'une n'est pas l'autre.

THÉÉTÈTE.

Je commence à le croire.

SOCRATE.

Nous voilà donc réduits, ce semble, à donner une nouvelle définition de la science. Cependant, Théétète, qu'allons-nous faire?

THÉÉTÈTE.

Sur quoi?

SOCRATE.

Nous ne ressemblons pas mal, Théétète, à un coq sans courage; nous nous retirons du combat, et nous chantons avant d'avoir remporté la victoire.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

SOCRATE.

Nous n'avons fait que disputer et nous accorder sur des mots; et nous nous arrêtons comme enchantés de ce résultat: tandis que nous nous donnons pour des sages, nous faisons, sans y prendre garde, ce que font les disputeurs de profession.

THÉÉTÈTE.

Je ne comprends pas encore ce que tu veux dire.

SOCRATE.

Je vais essayer de t'expliquer là-dessus ma pensée. Nous avons demandé si celui qui a ap-

pris une chose et en conserve le souvenir, ne la sait pas; et après avoir montré que, quand on a vu une chose et qu'on ferme ensuite les yeux, on s'en souvient quoiqu'on ne la voie plus, nous avons prouvé qu'il en résulte que le même homme ne sait pas ce dont il se souvient; ce qui est impossible. Voilà comme nous avons réfuté le système de Protagoras, et en même temps le tien, qui fait de la science et de la sensation une même chose.

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Il n'en serait pas ainsi, mon cher ami, si le père du premier système vivait encore; il ne serait pas embarrassé pour le défendre. Aujourd'hui que ce système est orphelin, nous l'insultons. Les tuteurs que Protagoras lui a laissés, du nombre desquels est Théodore, refusent de prendre sa défense, et je vois bien que, dans l'intérêt de la justice, nous serons obligés de venir nous-mêmes à son secours.

THÉODORE.

Ce n'est pas moi, Socrate, qui suis le tuteur des opinions de Protagoras, mais plutôt Callias fils d'Hipponicus *. Pour moi, j'ai passé trop vite

* Voyez l'*Apologie*, le *Cratyle* et le *Protagoras*.

Comment te tireras-tu en effet de cette question vraiment inextricable, où, comme on dit, tu seras pris comme dans un puits, lorsqu'un adversaire imperturbable, fermant de la main un de tes yeux, te demandera si tu vois son habit de cet œil fermé?

THÉÉTÈTE.

Je lui répondrai que non; mais que je le vois de l'autre.

SOCRATE.

Tu vois donc et ne vois pas en même temps la même chose?

THÉÉTÈTE.

Oui, à certains égards.

SOCRATE.

Il ne s'agit pas de cette restriction, répliquera-t-il; et je ne te demande pas le comment : je te demande seulement si ce que tu sais, il se trouve en même temps que tu ne le sais pas. Or, en ce moment tu vois ce que tu ne vois pas : tu es d'ailleurs convenu que voir c'est savoir; et que ne pas voir c'est ne point savoir; conclus toi-même ce qu'il suit de là.

THÉÉTÈTE.

Je conclus qu'il suit le contraire de ce que j'ai supposé.

SOCRATE.

Peut-être, mon cher, serais-tu tombé en bien d'autres embarras, si en outre on t'eût demandé si on peut savoir la même chose d'une manière aiguë et d'une manière obtuse; de près et de loin, fortement et faiblement, et mille autres questions semblables que t'aurait proposées un champion exercé à la dispute, vivant de ce métier, et toujours à l'affût de pareilles subtilités, lorsqu'il t'aurait entendu dire que la science et la sensation sont la même chose, et si, te jetant sur ce qui regarde l'ouïe, l'odorat et les autres sens, et s'attachant à toi sans lâcher prise, il t'eût fait tomber dans les pièges de son admirable savoir, et que, devenu maître de ta personne et te tenant enchaîné, il t'eût obligé à lui payer une rançon dont vous seriez convenus ensemble. Eh bien donc, me diras-tu peut-être, quelles raisons Protagoras alléguera-t-il pour sa défense? Veux-tu que je tâche de les exposer?

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

SOCRATE.

D'abord il fera valoir tout ce que nous avons dit en sa faveur; ensuite, venant lui-même à notre rencontre, il nous dira, je pense, d'un ton méprisant: C'est donc ainsi que l'honnête

homme Socrate m'a tourné en ridicule dans ses discours, sur ce qu'un enfant, effrayé de la question qu'il lui a faite, s'il est possible que le même homme se souvienne d'une chose et en même temps n'en ait aucune connaissance, lui a répondu en tremblant que non, pour n'avoir pas la force de porter sa vue plus loin. Mais, c'est une vraie lâcheté, Socrate, et voici ce qu'il en est à cet égard. Lorsque tu examines par manière d'interrogation quelqu'une de mes opinions, si celui que tu interroges est battu en répondant ce que je répondrais moi-même, c'est moi qui suis confondu; mais s'il dit autre chose, c'est lui qui est vaincu. Et pour entrer en matière, penses-tu qu'on t'accorde que l'on conserve la mémoire des choses que l'on a senties, et que cette mémoire soit de même nature que la sensation qu'on éprouvait et que l'on n'éprouve plus? Il s'en faut de beaucoup. Penses-tu aussi qu'on hésite à soutenir que le même homme peut savoir et ne point savoir la même chose? Ou, si l'on redoute cette apparente contradiction, crois-tu qu'on t'accorde que celui qui est devenu différent soit le même qu'il était avant ce changement, ou plutôt que cet homme soit un et non pas plusieurs, et que ces plusieurs ne se multiplient pas à l'infini, puisque le changement se fait sans cesse; si l'on veut de part

et d'autre mettre de côté toute chicane verbale? Mon cher, poursuivra-t-il, attaque mon système d'une manière plus noble, et prouve-moi, si tu le peux, que chacun de nous n'a pas des sensations qui lui sont propres, ou, si elles le sont, qu'il ne s'ensuit pas que ce qui paraît à chacun devient, ou, s'il faut se servir du mot être, est tel pour lui seul. Au surplus, quant tu parles de pourceaux et de cynocéphales, non-seulement tu montres toi-même à l'égard de mes écrits la stupidité d'un pourceau, mais tu engages ceux qui t'écoutent à en faire autant; et cela n'est guère bien. Pour moi, je soutiens que la vérité est telle que je l'ai décrite, et que chacun de nous est la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas: que cependant il y a une différence infinie entre un homme et un autre homme, en ce que les choses sont et paraissent autres à celui-ci, et autres à celui-là; et bien loin de ne reconnaître ni sagesse, ni homme sage, je dis au contraire qu'on est sage lorsque, changeant la face des objets, on les fait paraître et être bons à celui auquel ils paraissaient et étaient mauvais auparavant. Du reste, ne va pas de nouveau m'attaquer sur les mots, mais conçois encore plus clairement ma pensée de cette manière. Rappelle-toi ce qui a été dit précédemment, que les alimens paraissent et sont amers au malade, et qu'ils sont et

paraissent agréables à l'homme en santé. Il n'en faut pas conclure que l'un est plus sage que l'autre, car cela ne peut pas être; ni s'attacher à prouver que le malade est un ignorant, parce qu'il est dans cette opinion, et que l'homme en santé est sage, parce qu'il est dans une opinion contraire; mais il faut faire passer le malade à l'autre état qui est préférable au sien. De même, en ce qui concerne l'éducation, on doit faire passer les hommes du mauvais état au bon. Le médecin emploie pour cela les remèdes, et le sophiste les discours. Jamais en effet personne n'a fait avoir des opinions vraies à quelqu'un qui en eût auparavant de fausses, puisqu'il n'est pas possible d'avoir une opinion sur ce qui n'est pas, ni sur d'autres objets que ceux qui nous affectent, et que ces objets sont toujours vrais; mais on fait en sorte, ce me semble, que celui qui avec une âme mal disposée avait des opinions relatives à sa disposition, passe à un meilleur état, et à des opinions conformes à cet état nouveau. Quelques-uns par ignorance appellent ces opinions des images vraies; quant à moi, je conviens que les unes sont meilleures que les autres, mais non pas plus vraies. Et il s'en faut bien, mon cher Socrate, que j'appelle les sages des grenouilles; au contraire, je tiens les médecins pour sages en ce qui concerne le corps, et les

laboureurs en ce qui concerne les plantes. Car, selon moi, les laboureurs, lorsque les plantes sont malades, au lieu de sensations mauvaises leur en procurent de bonnes, de salutaires et de vraies; et les orateurs sages et vertueux font que pour les cités les bonnes choses soient justes à la place des mauvaises. En effet, ce qui paraît juste et honnête à chaque cité, est tel pour elle tandis qu'elle en porte ce jugement; et le sage fait que le bien soit et paraisse tel à chaque citoyen au lieu du mal. Par la même raison, le sophiste capable de former ainsi ses élèves est sage, et mérite de leur part un grand salaire. C'est ainsi que les uns sont plus sages que les autres, et que néanmoins personne n'a d'opinions fausses, et bon gré, malgré, il faut que tu reconnaisses que tu es la mesure de toutes choses; car tout ce qui vient d'être dit suppose ce principe. Si tu as quelque chose à lui opposer, fais-le en réfutant mon discours par un autre; ou si tu aimes mieux interroger, à la bonne heure, interroge : car je ne dis pas qu'il faille rejeter cette méthode; au contraire, l'homme de bon sens doit la préférer à toute autre; mais uses-en de la manière suivante : ne cherche point à tromper en interrogeant. Il y aurait une grande contradiction à te porter pour amateur de la vertu, et à te conduire toujours injustement dans

la conversation. Or, c'est se conduire injustement en conversation, que de ne mettre nulle différence entre la dispute et la discussion ; de ne pas réserver pour la dispute les badinages et la tromperie, et dans la discussion de ne pas traiter les matières sérieusement, redressant celui avec qui on converse, et lui faisant uniquement apercevoir les fautes qu'il aurait reconnues de lui-même et à la suite d'entretiens antérieurs. Si tu agis de la sorte, ceux qui converseront avec toi s'en prendront à eux et non à toi de leur trouble et de leur embarras : ils te rechercheront et t'aimeront; ils se prendront en aversion, et, se fuyant eux-mêmes, il se jetteront dans le sein de la philosophie pour qu'elle les renouvelle, et en fasse d'autres hommes. Mais si tu fais le contraire, comme font la plupart, le contraire aussi t'arrivera; et au lieu de rendre philosophes ceux qui te fréquentent, tu leur feras haïr la philosophie, lorsqu'ils seront plus avancés en âge. Si tu m'en crois donc, tu examineras véritablement, sans esprit d'hostilité et de dispute, comme j'ai déjà dit, mais avec une disposition bienveillante, ce que nous avons voulu dire en affirmant que tout est en mouvement, et que les choses sont telles pour les particuliers et les états qu'elles leur paraissent. Et tu partiras de là pour examiner si la science et la sensation sont une même chose, ou deux

choses différentes, au lieu de partir, comme tout-à-l'heure, de l'usage ordinaire des mots, dont la plupart des hommes détournent le sens arbitrairement, se créant par là mutuellement toutes sortes d'embarras. — Voilà, Théodore, l'essai de ce que je puis pour la défense de ton ami : cette défense est faible et répond à ma faiblesse; mais s'il vivait encore, il viendrait lui-même à son secours avec tout autrement de force.

THÉODORE.

Tu te moques, Socrate : tu l'as défendu très vaillamment.

SOCRATE.

Tu me flattes, mon cher ami. Mais as-tu pris garde à ce que Protagoras disait tout-à-l'heure, et au reproche qu'il nous faisait de disputer contre un enfant, de la timidité duquel nous nous servions comme d'une arme pour combattre son système, et comment, traitant cette conduite de badinage, et vantant sa mesure de toutes choses, il nous recommandait d'examiner son sentiment d'une manière plus sérieuse ?

THÉODORE.

Comment ne l'aurais-je pas remarqué, Socrate?

SOCRATE.

Eh bien, veux-tu que nous lui obéissions ?

THÉODORE.

De tout mon cœur.

SOCRATE.

Tu vois que tous ceux qui sont ici, excepté toi, ne sont que des enfans. Si donc nous voulons obéir à Protagoras, il faut qu'interrogeant et répondant tour à tour toi et moi, nous fassions un examen sérieux de son opinion, afin qu'il n'ait plus à nous reprocher de l'avoir discutée en badinant avec des enfans.

THÉODORE.

Quoi donc! Théétète n'est-il pas plus en état de suivre cette discussion que beaucoup d'autres qui ont de grandes barbes?

SOCRATE.

Oui; mais pas mieux que toi, Théodore. Ne te figure pas que j'aie dû prendre en toute manière la défense de ton ami après sa mort, et que tu sois en droit de l'abandonner. Allons, mon cher, suis-moi un peu, jusqu'à ce que nous ayons vu si c'est toi qui dois servir de mesure en fait de figures géométriques, ou si chaque homme peut l'être tout aussi bien pour lui-même dans l'astronomie et les autres sciences où tu as la réputation d'exceller.

THÉODORE.

Il n'est pas aisé, Socrate, lorsqu'on est assis

auprès de toi, de se défendre de te faire raison; et je me trompais bien tout-à-l'heure, quand je disais que tu me permettrais de ne point mettre bas mes habits, et que tu n'userais point de contrainte à cet égard, comme font les Lacédémoniens. Il me paraît au contraire que tu ressembles davantage à Sciron *: car les Lacédémoniens disent, Qu'on se retire, ou qu'on quitte ses vêtemens; mais toi, tu fais plutôt comme Antée **, tu ne lâches point ceux qui t'approchent que tu ne les aies forcés de se dépouiller et de lutter de paroles avec toi.

SOCRATE.

Tu as très bien dépeint ma maladie, Théodore. Seulement je suis beaucoup plus fort que ceux dont tu parles: car j'ai déjà rencontré une foule d'Hercules et de Thésées redoutables dans la dispute, qui m'ont bien battu; mais je ne m'abstiens pas pour cela de disputer, tant est violent et enraciné en moi l'amour que j'ai pour cette espèce de lutte. Ne me refuse donc pas le plaisir de me mesurer avec toi.

* Brigand qui habitait des rochers entre Mégare et Corinthe, et obligeait tous ceux qu'il rencontrait à se battre contre lui, et les jetait dans la mer. Il fut détruit par Thésée.

** Fameux lutteur libyen, qui fut vaincu par Hercule.

THÉODORE.

Je ne m'y oppose plus; mène-moi par quel chemin tu voudras. Je vois bien qu'il faut subir la destinée que tu me prépares, et consentir de bonne grâce à se voir réfuté. Je t'avertis pourtant que je ne pourrai pas me livrer à toi au-delà de ce que tu m'as demandé.

SOCRATE.

Il suffit que tu me suives jusque-là. Et, je te prie, sois attentif à ce qu'il ne nous arrive point sans le savoir de converser ensemble d'une manière puérile : ce qu'on ne manquerait pas de nous reprocher de nouveau.

THÉODORE.

J'y prendrai garde autant que j'en suis capable.

SOCRATE.

Commençons donc par reprendre ce que nous disions précédemment; et voyons si c'est avec raison ou à tort que nous avons attaqué et rejeté le système de Protagoras, en ce qu'il prétend que chacun se suffit à soi-même en fait de sagesse, et si Protagoras nous a accordé que quelques-uns l'emportent sur d'autres dans le discernement du mieux et du pis; et ce sont là les sages, selon lui. N'est-ce pas cela?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

S'il nous avait fait cet aveu lui-même en personne, et que nous ne l'eussions pas fait pour lui, en défendant sa cause, il ne serait pas nécessaire d'y revenir pour le fortifier davantage. Mais maintenant on pourrait peut-être nous objecter que nous ne sommes point autorisés à faire de pareils aveux de sa part. C'est pourquoi il vaut mieux que nous nous entendions plus nettement sur ce point : car il n'est pas peu important que la chose soit ainsi, ou autrement.

THÉODORE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Tirons donc aussi brièvement qu'il se pourra cet aveu, non d'aucune autre personne, mais des propres discours de Protagoras.

THÉODORE.

Comment cela?

SOCRATE.

Le voici. Ne dit-il point que ce qui paraît à chacun est pour lui tel qu'il lui paraît?

THÉODORE.

Il le dit en effet.

SOCRATE.

Or, Protagoras, nous énonçons aussi les opi-

nions d'un homme, ou plutôt de tous les hommes, quand nous disons qu'il n'est personne qui à certains égards ne se croie plus sages que d'autres, et d'autres pareillement plus sage que celui-là; que dans les plus grands dangers, à la guerre, dans les maladies, sur la mer, on se conduit envers ceux qui commandent comme envers des dieux, et l'on attend d'eux son salut, sans que ceux-ci aient aucune autre supériorité que celle de la science : que toutes les affaires humaines sont remplies de gens qui cherchent des maîtres et des chefs pour eux-mêmes, pour les autres et pour toute entreprise, et d'autres au contraire qui sont persuadés qu'ils sont en état d'enseigner et de commander. Que pouvons-nous en conclure autre chose, sinon que les hommes eux-mêmes pensent que sur tout cela il y a parmi leurs semblables des sages et des ignorans?

THÉODORE.

Rien autre chose.

SOCRATE.

Or, ne tiennent-ils point la sagesse pour une opinion vraie, et l'ignorance pour une opinion fausse?

THÉODORE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Quel parti prendrons-nous donc, Protagoras? Dirons-nous que les hommes ont toujours des opinions vraies, ou tantôt de vraies, et tantôt de fausses? De quelque côté qu'on se tourne, il résulte également que les opinions humaines ne sont pas toujours vraies, mais vraies ou fausses. En effet, Théodore, vois si quelqu'un des partisans de Protagoras, ou si toi-même tu veux soutenir que personne ne pense d'aucun autre que c'est un ignorant, et qu'il a des opinions fausses.

THÉODORE.

Qui voudrait s'en charger, Socrate?

SOCRATE.

Voilà cependant à quelle extrémité sont réduits ceux qui veulent que l'homme soit la mesure de toutes choses.

THÉODORE.

Comment cela?

SOCRATE.

Lorsque ayant porté quelque jugement en toi-même, tu me fais part de ton opinion sur un point, selon Protagoras, cette opinion sera vraie pour toi : mais ne nous est-il pas permis à nous autres d'être juges de ton jugement, et jugeons-nous toujours que tes opinions sont vraies; ou plutôt une infinité de gens qui ont des opinions

contraires aux tiennes ne te contredisent-ils pas tous les jours dans la persuasion que tu te trompes?

THÉODORE.

Oui, par Jupiter, Socrate, il y a, comme dit Homère, mille* personnes qui me tourmentent à ce sujet.

SOCRATE.

Quoi! Veux-tu que nous disions qu'alors ton opinion est vraie pour toi et fausse pour ces mille personnes?

THÉODORE.

C'est une nécessité, à ce qu'il paraît, dans le système de Protagoras.

SOCRATE.

Et pour lui-même, s'il n'avait pas pensé que l'homme est la mesure de toutes choses, et que le peuple ne le pensât pas non plus, comme en effet il ne le pense pas, ne serait-ce pas une nécessité que la vérité telle qu'il l'a définie n'existât pour personne? Et s'il a été de ce sentiment, et que la multitude pense le contraire, tu vois d'abord qu'autant le nombre de ceux qui ne sont pas de son avis surpasse celui de ses partisans, autant la vérité, telle qu'il l'en-

* *Odyss.* liv. XVI, v. 121.

tend, a plus de chances pour n'exister pas que pour exister.

THÉODORE.

Cela est incontestable, si elle existe ou n'existe pas selon chaque opinion.

SOCRATE.

Mais, en second lieu, voici ce qu'il y a de plus plaisant. Protagoras, en reconnaissant que ce qui paraît tel à chacun est, accorde que l'opinion de ceux qui contredisent la sienne, et par laquelle ils croient qu'il se trompe, est vraie.

THÉODORE.

En effet.

SOCRATE.

Ne convient-il donc pas que son opinion est fausse, s'il reconnaît pour vraie l'opinion de ceux qui pensent qu'il est dans l'erreur?

THÉODORE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Et les autres ne conviennent-ils pas qu'ils se trompent?

THÉODORE.

Non, vraiment.

SOCRATE.

Eh bien, le voilà qui reconnaît aussi cette opinion pour véritable, d'après son système.

THÉODORE.

Il le faut bien.

SOCRATE.

Par conséquent, c'est une chose révoquée en doute par tous, à commencer par Protagoras lui-même, ou plutôt lui-même avoue, en admettant que celui qui est d'un avis contraire au sien pense vrai, oui, Protagoras accorde que ni un chien, ni le premier homme venu n'est la mesure d'aucune chose qu'il n'a point étudiée. N'est-ce pas?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

Donc, puisqu'elle est contestée par tout le monde, la vérité de Protagoras n'est vraie ni pour personne, ni pour lui-même?

THÉODORE.

Socrate, nous maltraitons bien mon ami.

SOCRATE.

Oui, mon cher; et je ne sais trop si c'est à bon droit. Car il y a apparence qu'étant plus âgé que nous, il est aussi plus habile; et si à ce moment il sortait de terre seulement jusqu'au cou, il est probable qu'avant de rentrer sous terre et de disparaître, il nous convaincrait, moi, de ne savoir ce que je dis, et toi, d'avoir

accordé bien des choses mal-à-propos. Mais c'est une nécessité pour nous, je pense, d'user de nos lumières telles qu'elles sont, et de parler toujours conformément à nos idées. Et maintenant, pouvons-nous ne pas dire que tout le monde convient que tel homme est plus savant qu'un autre, et tel autre aussi plus ignorant?

THÉODORE.

Il me le paraît, du moins.

SOCRATE.

Dirons-nous aussi qu'elle puisse se soutenir cette partie du discours que nous avons mis dans la bouche de Protagoras en prenant sa défense, savoir, qu'en ce qui concerne le chaud, le sec, le doux, et les autres qualités de ce genre, les choses sont communément telles pour chacun qu'elles lui paraissent : que s'il reconnaît qu'à certains égards il est des hommes qui l'emportent sur d'autres, c'est par rapport à ce qui est salutaire ou nuisible au corps; et qu'il ne fera nulle difficulté de convenir que toute femmelette, tout enfant, tout animal n'est point en état de se guérir soi-même et ne connaît pas ce qui lui est salutaire; mais que ce sont là particulièrement les choses où certains hommes ont l'avantage sur d'autres?

THÉODORE.

Je le crois ainsi.

SOCRATE.

Et sur les matières politiques, ne conviendra-t-il pas aussi que l'honnête et le déshonnête, le juste et l'injuste, le saint et l'impie, sont bien tels pour chaque cité qu'elle se les représente dans l'institution de ses lois, et qu'en tout cela un particulier n'est pas plus savant qu'un autre particulier, ni une cité qu'une autre cité; mais que, dans le discernement des lois avantageuses ou nuisibles, c'est là surtout qu'un conseiller l'emporte sur un autre conseiller, et l'opinion d'une cité sur celle d'une autre cité? et il n'oserait pas avancer que les lois qu'un état se donne, croyant qu'elles lui sont utiles, le seront en effet infailliblement. Mais ici, pour le juste et l'injuste, le saint et l'impie, ses partisans assurent que rien de tout cela n'a par sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion que toute une ville s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le temps qu'elle dure. Ceux même qui sur le reste ne sont pas tout-à-fait de l'avis de Protagoras, suivent ici sa philosophie. Mais, Théodore, un discours succède à un autre discours, et un plus important à un moindre.

THÉODORE.

Ne sommes-nous point de loisir, Socrate?

SOCRATE.

Il y paraît : et j'ai souvent fait réflexion en d'autres rencontres, mais surtout aujourd'hui, mon cher, combien il est naturel que ceux qui ont passé un temps considérable dans l'étude de la philosophie, fassent de ridicules orateurs lorsqu'ils se présentent devant les tribunaux.

THÉODORE.

Comment dis-tu ?

SOCRATE.

Il me semble que les hommes élevés dès leur jeunesse dans les tribunaux et les affaires, comparés à ceux qui ont été nourris dans la philosophie, sont comme des esclaves vis-à-vis d'hommes libres.

THÉODORE.

Par quelle raison ?

SOCRATE.

Par la raison que les uns ont toujours ce que tu viens de dire, du loisir, et conversent ensemble en paix tout à leur aise ; et de même que nous changeons maintenant de discours pour la troisième fois, ils en font autant lorsque le propos qui survient leur plaît davantage, ainsi qu'à nous ; et il leur est indifférent que leur discours

soit long ou court, pourvu qu'ils parviennent à la vérité. Les autres, au contraire, n'ont jamais de temps à perdre lorsqu'ils parlent; car l'eau qui coule les oblige à se hâter *, et ne leur permet pas de parler de ce qu'ils aimeraient le mieux; la partie adverse est là qui leur fait la loi, en faisant lire la formule d'accusation qu'ils appellent antomosie **, du contenu de laquelle il est défendu de s'écarter. Leurs plaidoyers sont toujours pour ou contre un esclave comme eux, et s'adressent à un maître assis qui tient en sa main la justice. Leurs disputes ne sont jamais sans conséquence; il y va toujours de quelque intérêt personnel, souvent même de la vie; tout cela les rend âpres et ardens, habiles à gagner leur maître par des paroles flatteuses, et à lui complaire dans leurs actions : mais ils n'ont ni droiture ni grandeur d'âme; car la servitude où ils s'engagent dès leur jeunesse les empêche de se développer, leur ôte toute élévation et

* A Athènes le temps que devait parler chaque orateur était réglé; et pour le mesurer, on se servait d'une clepsydre ou horloge d'eau.

** On l'appelait ainsi (ἀντωμοσία), parce que l'accusateur jurait que les griefs contenus dans cette formule ou précis d'accusation étaient vrais, et que l'accusé jurait qu'ils étaient faux. Il n'était point permis, soit en accusant, soit en défendant, de dire rien d'étranger à cette formule.

toute noblesse, en les contraignant d'agir par des voies obliques; et comme elle expose leur âme encore tendre à de grands dangers et à de grandes craintes, qu'ils n'ont pas assez de force pour affronter au nom de la justice et de la vérité, ils ont recours de bonne heure au mensonge et à l'art de se nuire les uns aux autres; ils se plient et se rompent en mille manières, et passent de l'adolescence à l'âge mur avec un esprit entièrement corrompu, s'imaginant avoir acquis beaucoup d'habileté et de sagesse. Voilà, Théodore, quels sont les habiles et les sages de ce monde. Quant à ceux qui composent notre chœur, veux-tu que nous en parlions aussi, ou que, les laissant là, nous revenions à notre sujet, pour ne pas trop abuser de cette liberté de changer de propos, dont il était question tout-à-l'heure?

THÉODORE.

Point du tout, Socrate, parlons-en; tu as dit toi-même avec beaucoup de raison que nous qui faisons partie de ce chœur, ne sommes point les serviteurs des discours, mais qu'au contraire ce sont les discours qui sont comme nos serviteurs, et que chacun d'eux attend le moment où il nous plaira de le terminer. En effet, nous n'avons, comme les poètes, ni juge, ni specta-

teur qui préside à nos entretiens, nous réprimande et nous fasse la loi.

SOCRATE.

Parlons-en donc, puisque tu le trouves bon, mais des coryphées seulement : car qu'est-il besoin de faire mention de ceux qui s'appliquent à la philosophie sans génie et sans succès? Le vrai philosophe ignore dès sa jeunesse le chemin de la place publique; il ne sait où est le tribunal, où est le sénat, et les autres lieux de la ville où se tiennent les assemblées. Il ne voit, ni n'entend les lois et les décrets prononcés ou écrits; les factions et les brigues pour parvenir au pouvoir, les réunions, les festins, les divertissemens avec des joueuses de flûtes, rien de tout cela ne lui vient à la pensée, même en songe. Vient-il de naître quelqu'un de haute ou de basse origine? le malheur de celui-ci remonte-t-il jusqu'à ses ancêtres, hommes ou femmes? il ne le sait pas plus que le nombre des verres d'eau qui sont dans la mer, comme dit le proverbe. Il ne sait pas même qu'il ne sait pas tout cela; car s'il s'abstient d'en prendre connaissance, ce n'est pas par vanité : mais, à vrai dire, il n'est présent que de corps dans la ville. Son âme, regardant tous ces objets comme indignes d'elle, se promène de tous côtés, me-

surant, selon l'expression de Pindare *, et les profondeurs de la terre et l'immensité de sa surface; s'élevant jusqu'aux cieux pour y contempler la course des astres, portant un œil curieux sur la nature intime de toutes les grandes classes d'êtres dont se compose cet univers, et ne s'abaissant à aucun des objets qui sont tout près d'elle.

THÉODORE.

Explique-toi un peu mieux, Socrate.

SOCRATE.

On raconte de Thalès, Théodore, que tout occupé de l'astronomie et regardant en haut, il tomba dans un puits **, et qu'une servante de Thrace, d'un esprit agréable et facétieux, se moqua de lui, disant qu'il voulait savoir ce qui se passait au ciel, et qu'il ne voyait pas ce qui était devant lui et à ses pieds. Ce bon mot peut s'appliquer à tous ceux qui font profession de philosophie. En effet, non-seulement un philosophe ne sait pas ce que fait son voisin, il ignore presque si c'est un homme ou un autre animal; mais ce que c'est que l'homme, et quel caractère le distingue des autres êtres pour l'action ou la

* Voyez les fragmens de Pindare. Heyne, t. III, p. 82, 83.

** Diog. Laerc. I, 24.

passion; voilà ce qu'il cherche, et ce qu'il se tourmente à découvrir. Comprends-tu ou non ma pensée, Théodore?

THÉODORE.

Oui, et je la partage entièrement.

SOCRATE.

C'est pourquoi, mon cher ami, dans les rapports particuliers ou publics qu'un tel homme a avec ses semblables, et, comme je le disais au commencement, lorsqu'il est forcé de parler devant les tribunaux ou ailleurs des choses qui sont à ses pieds et sous ses yeux, il apprête à rire, non-seulement aux servantes de Thrace, mais à tout le peuple, son peu d'expérience le faisant tomber à chaque pas dans le puits de Thalès et dans mille perplexités; et son embarras le fait passer pour un imbécille. Si on lui dit des injures, il ne peut en rendre, ne sachant de mal de personne, et n'y ayant jamais songé; ainsi rien ne lui venant à la bouche, il fait un personnage ridicule. Lorsqu'il entend les autres se donner des louanges et se vanter, comme on le voit rire, non pour faire semblant, mais tout de bon, on le prend pour un extravagant. Fait-on devant lui l'éloge d'un tyran ou d'un roi, il se figure entendre exalter le bonheur de quelque pâtre, porcher, berger, ou bouvier, parce qu'il tire beaucoup de lait

de ses troupeaux; seulement il pense que les rois ont à faire paître et à traire un animal plus difficile et moins sûr; que d'ailleurs ils ne sont ni moins grossiers, ni moins ignorans que des pâtres, à cause du peu de loisir qu'ils ont de s'instruire, renfermés entre des murailles, comme dans un parc sur une montagne. Dit-on en sa présence qu'un homme a d'immenses richesses, parce qu'il possède en fonds de terre dix mille arpens ou davantage, cela lui paraît bien peu de chose, accoutumé qu'il est à considérer la terre entière. Si les admirateurs de la noblesse disent qu'un homme est bien né, parce qu'il peut prouver sept aïeux riches, il pense que de tels éloges viennent de gens qui ont la vue basse et courte, et n'ont pas l'habitude d'embrasser la suite des siècles, ni de calculer que chacun de nous a des milliers innombrables d'aïeux et d'ancêtres, parmi lesquels il se trouve une infinité de riches et de pauvres, de rois et d'esclaves, de Grecs et de Barbares. Quant à ceux qui se glorifient d'une liste de vingt-cinq ancêtres, et qui remontent jusqu'à Hercule fils d'Amphitryon, cela lui paraît d'une petitesse d'esprit inconcevable; il rit de ce que ce noble superbe n'a pas la force de faire réflexion que le vingt-cinquième ancêtre d'Amphitryon, et le cinquantième par rapport à lui, a été tel qu'il a plu à la fortune; il

rit de ce qu'il n'a pas la force de se délivrer d'aussi folles idées. Dans toutes ces occasions, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt lui paraît plein d'orgueil et de hauteur, tantôt aveugle pour ce qui est à ses pieds, et embarrassé sur toutes choses.

THÉODORE.

Il faut bien l'avouer, Socrate.

SOCRATE.

Mais, mon cher, lorsque le philosophe peut à son tour attirer quelqu'un de ces hommes vers la région supérieure, et que celui-ci consent à passer de ces questions, Quelle injustice te fais-je? ou, Quelle injustice me fais-tu? à la considération de la justice et de l'injustice en elles-mêmes, de leur nature, du caractère qui les distingue l'une de l'autre et de tout le reste; ou bien de la question si un roi est heureux ou celui qui possède de grands trésors, à l'examen de la royauté, et en géneral de ce qui fait le bonheur ou le malheur de l'homme, pour voir en quoi l'un et l'autre consiste, et de quelle manière il faut rechercher l'un et fuir l'autre: quand il faut que cet homme, dont l'âme est petite, âpre, exercée à la chicane, s'explique sur tout cela, c'est alors le tour de la philosophie. Suspendu en l'air, et n'étant pas accoutumé à regarder les choses de si haut, la tête

lui tourne; il est étonné, interdit; il ne sait ce qu'il dit, et il apprête à rire, non point aux servantes de Thrace ni aux ignorans, car ils ne s'aperçoivent de rien, mais à tous ceux qui n'ont pas été élevés comme des esclaves. Tel est, Théodore, le caractère de l'un et de l'autre sage. Le premier, celui que tu appelles philosophe, élevé dans le sein de la liberté et du loisir, ne tient point à déshonneur de passer pour un homme simple et qui n'est bon à rien, quand il s'agit de remplir certains ministères serviles, par exemple, d'arranger un bagage, d'assaisonner des mets ou des phrases. L'autre, au contraire, entend parfaitement l'art de s'acquitter de tous ces emploïs avec dextérité et promptitude; mais ne sachant point porter son manteau avec grâce et en homme libre, il est incapable de s'élever jusqu'à l'harmonie du discours, et de chanter dignement la véritable vie des dieux, et des hommes qui participent de leur félicité.

THÉODORE.

Si tu pouvais persuader à tous les autres, comme à moi, la vérité de ce que tu dis, Socrate, il y aurait plus de paix et moins de maux parmi les hommes.

SOCRATE.

Mais il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours qu'il

y ait quelque chose de contraire au bien; on ne peut pas non plus le placer parmi les dieux; c'est donc une nécessité qu'il circule sur cette terre, et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu, autant qu'il dépend de nous; et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse. Mais, mon cher ami, ce n'est pas une chose aisée à persuader, qu'on ne doit point s'attacher à la vertu et fuir le vice par le motif du commun des hommes : ce motif est d'éviter la réputation de méchant et de passer pour vertueux. Tout cela n'est, à mon avis, que contes de vieille, comme l'on dit. La vraie raison, la voici. Dieu n'est injuste en aucune circonstance, ni en aucune manière; au contraire, il est parfaitement juste; et rien ne lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui est parvenu au plus haut degré de justice. De là dépend le vrai mérite de l'homme, ou sa bassesse et son néant. Qui connaît Dieu, est véritablement sage et vertueux : qui ne le connaît pas, est évidemment ignorant et méchant. Et pour les qualités que le vulgaire appelle talens et sagesse, elles ne font, dans le gouvernement politique, que des tyrans; et dans les arts, des mercenaires. Aussi on ne saurait mieux faire que

de refuser à l'homme injuste qui blesse la piété dans ses discours et dans ses actions le titre d'homme habile. Car c'est un reproche qui plaît à leur vanité; et ils se persuadent qu'on veut dire par là que ce ne sont point des gens méprisables, d'inutiles fardeaux de la terre, mais des hommes tels qu'on doit être pour se tirer d'affaire en cette vie. Il faut leur dire, ce qui est vrai, que moins ils croient être ce qu'il sont, plus ils le sont en effet, dans leur ignorance déplorable de la vraie punition de l'injustice. Cette punition n'est pas celles qu'ils s'imaginent, les supplices, la mort, auxquels ils réussissent souvent à se soustraire, tout en faisant mal; mais c'est une punition à laquelle il leur est impossible d'échapper.

THÉODORE.

Quelle est-elle?

SOCRATE.

Il y a, dans la nature des choses, mon cher ami, deux modèles, l'un divin et bien heureux, l'autre sans Dieu et misérable. Ils ne s'en doutent pas, et l'excès de leur folie les empêche de sentir que leur conduite pleine d'injustice les rapproche du second et les éloigne du premier; aussi en portent-ils la peine, menant une vie

conforme au modèle qu'ils ont choisi d'imiter. Et si nous leur disons que, s'ils ne renoncent à cette habileté prétendue, ils seront exclus après leur mort du séjour où les méchans ne sont point admis, et que pendant cette vie ils n'auront d'autre compagnie que celle qui convient à leurs mœurs, savoir, d'hommes aussi méchans qu'eux, dans le délire de leur sagesse, ils traiteront ces discours d'extravagances.

THÉODORE.

Il n'est que trop vrai, Socrate.

SOCRATE.

Oui, mon cher. Mais voici ce qui leur arrive : lorsqu'on les presse dans un entretien particulier d'expliquer leur mépris pour certaines choses, et d'écouter les raisons d'autrui, pour peu qu'ils veuillent soutenir durant quelque temps la discussion et ne point quitter lâchement la partie, ils se trouvent à la fin, mon cher ami, dans un embarras extrême; rien de ce qu'ils disent ne les satisfait; et toute cette rhétorique s'évanouit, au point qu'on les prendrait pour les enfans. Mais quittons ce propos, qui d'ailleurs n'est qu'un hors-d'œuvre, sinon, les digressions venant sans cesse l'une après l'autre nous feront perdre de vue le premier

sujet de cet entretien. Revenons-y donc si tu le veux bien.

THÉODORE.

Ce n'est pas, Socrate, ce que j'ai entendu avec le moins de plaisir. A mon âge, on suit plus aisément de pareils discours. Néanmoins, si tel est ton avis, reprenons notre premier propos.

SOCRATE.

L'endroit où nous en sommes restés, ce me semble, est celui où nous disions que ceux qui prétendent que tout est en mouvement, et que chaque chose est toujours pour chacun telle qu'elle lui paraît, sont résolus à soutenir en tout le reste, mais surtout par rapport à la justice, que ce qu'une cité érige en loi, comme lui paraissant juste, est tel pour elle, tant que la loi subsiste : mais qu'à l'égard de l'utile, personne n'est assez hardi pour oser soutenir que toute instruction faite par une cité qui l'a jugée avantageuse, l'est en effet autant de temps qu'elle est en vigueur ; à moins qu'on ne parle seulement du nom : ce qui serait une raillerie dans un sujet tel que celui que nous traitons. N'est-ce pas?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

Ne parlons donc pas du nom, mais de la chose qu'il désigne.

THÉODORE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Aussi bien ce n'est pas le nom, mais ce qu'il signifie, que toute cité se propose en se donnant des lois, les faisant toutes très utiles pour elle, à ce qu'elle pense, et autant qu'il est en son pouvoir. Crois-tu qu'elle ait quelque autre but dans sa législation ?

THÉODORE.

Aucun autre.

SOCRATE.

Chaque cité atteint-elle toujours ce but, ou ne le manque-t-elle pas en bien des points ?

THÉODORE.

Il me paraît qu'elle le manque souvent.

SOCRATE.

C'est ce dont tout le monde conviendra plus aisément encore, si la question est proposée par rapport à l'espèce entière à laquelle l'utile appartient. Or, l'utile regarde le temps à venir ; car quand nous faisons des lois, c'est dans l'espérance qu'elles seront utiles pour le temps qui suivra, c'est-à-dire pour l'avenir.

THÉODORE.

Sans doute.

SOCRATE.

Interrogeons donc de cette manière Protagoras, ou quelqu'un de ses partisans : L'homme, dis-tu, Protagoras, est la mesure de toutes les choses, blanches, pesantes, légères, et de toutes les autres semblables, parce qu'ayant en soi la règle pour en juger, et se les représentant telles qu'il les sent, son opinion est toujours vraie et réelle par rapport à lui. N'est-ce pas?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

Mais dirons-nous également, Protagoras, que l'homme a en lui la règle propre à juger les choses à venir, et qu'elles deviennent pour chacun telles qu'il se figure qu'elles seront? En fait de chaleur, par exemple, quand un homme pense que la fièvre le saisira et qu'il éprouvera cette espèce de chaleur, et qu'un médecin pense le contraire, suivant laquelle de ces deux opinions dirons-nous que la chose arrivera? ou bien sera-ce suivant toutes les deux, en sorte que pour le médecin cet homme n'aura ni chaleur ni fièvre, et que pour lui-même il aura l'une et l'autre?

THÉODORE.

Cela serait par trop ridicule.

SOCRATE.

A l'égard de la douceur et de l'aigreur future du vin, c'est, je pense, à l'opinion du vigneron qu'il faut s'en rapporter, et non à celle du joueur de lyre.

THÉODORE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Le maître de gymnastique ne saurait non plus juger mieux que le musicien de ce qui sera ou ne sera pas d'accord et paraîtra ensuite d'accord au maître de gymnastique lui-même.

THÉODORE.

Non assurément.

SOCRATE.

Le jugement de celui qui va faire un grand repas et ne s'entend point en cuisine, sur le plaisir qu'il aura, est moins sûr que celui du cuisinier : car nous ne parlons point du plaisir que chacun ressent actuellement ou qu'il a ressenti; mais c'est sur celui que chacun compte ressentir et ressentira en effet que nous nous demandons si chacun est le meilleur juge par

rapport à soi-même. Est-ce que toi, Protagoras, tu ne jugeras pas d'avance mieux que le premier venu de ce qui sera propre à réussir devant un tribunal?

THÉODORE.

Très certainement, Socrate; et c'est en quoi il se vantait principalement de l'emporter sur tout le monde.

SOCRATE.

Par Jupiter, mon pauvre ami, je le crois bien. Personne assurément ne lui aurait donné tant d'argent pour ses leçons, s'il avait persuadé à ses élèves que nul homme, nul devin même n'était plus en état de juger ce qu'il devait être que chacun ne l'était pour soi.

THÉODORE.

Il y a grande apparence.

SOCRATE.

Or, la législation et l'utile ne regardent-ils pas le temps à venir? Et tout le monde n'avouera-t-il point qu'il est impossible qu'une cité se donnant des lois ne manque souvent ce qui lui est le plus avantageux.

THÉODORE.

Sans doute.

SOCRATE.

Nous sommes donc fondés à dire à ton maître

qu'il ne peut se dispenser de reconnaître qu'un homme est plus savant qu'un autre; que celui-là est la vraie mesure, et que pour moi qui suis un ignorant, nulle raison ne m'oblige à l'être, comme le discours que j'ai prononcé pour sa défense voulait m'y contraindre malgré moi.

THÉODORE.

Il me paraît, Socrate, que le sentiment de Protagoras est convaincu de faux par cet endroit, et encore par celui où lui-même garantit la certitude des opinions des autres, quoique ces opinions, comme nous l'avons vu, rejettent précisément ce qu'il avance.

SOCRATE.

Il est aisé, Théodore, de démontrer par bien d'autres preuves que toutes les opinions de tout homme ne sont pas vraies. Mais quant aux impressions que chacun reçoit, impressions d'où naissent les sensations et les opinions qui en dérivent, il est plus difficile de prouver qu'elles ne sont pas vraies. Peut-être même y a-t-il une impossibilité absolue; peut-être ceux qui prétendent qu'elles contiennent la vérité de la science disent-ils la vérité, et Théétète ne s'est-il pas trompé en assurant que la sensation et la science sont une même chose. Il faut donc

serrer de plus près ce système comme nous l'ordonnait le discours en faveur de Protagoras, examiner cette essence toujours en mouvement, et voir, en la frappant comme un vase, si elle rend un son bon ou mauvais. Il y a eu sur cette essence une dispute qui n'était pas petite, ni entre peu de personnes.

THÉODORE.

Il s'en faut bien qu'elle soit petite, elle croît et s'étend tous les jours du côté de l'Ionie; car les partisans d'Héraclite défendent avec beaucoup de vigueur le sentiment de leur maître.

SOCRATE.

C'est une raison de plus pour nous, mon cher Théodore, d'examiner de nouveau comment ils l'appuient.

THÉODORE.

Tu as tout-à-fait raison. En effet, Socrate, pour ce système d'Héraclite, ou, comme tu dis, d'Homère, ou de quelque autre plus ancien, ceux d'Éphèse, qui se donnent pour savans, sont comme des furieux avec lesquels il n'est pas possible de disputer. Ils sont aussi mobiles que leur doctrine. S'arrêter sur une matière, sur une question, répondre et interroger à son tour paisiblement, est une chose qui est en leur pouvoir moins que rien, et infiniment moins que

rien, tant ils ont peu de consistance. Si tu les interroges, ils tirent aussitôt comme d'un carquois quelques petits mots énigmatiques qu'ils te décochent, et si tu veux leur en demander raison, tu es sur-le-champ frappé d'un autre mot équivoque; enfin, tu ne concluras jamais rien avec aucun d'eux. Ils n'avancent pas davantage entre eux; mais ce qu'ils veulent par-dessus tout, c'est de ne laisser rien de fixe dans leurs discours ni dans leurs pensées : et persuadés, ce me semble que cette fixité de langage et de pensée serait déjà le repos lui-même, ils lui font la guerre, et l'excluent de partout autant qu'ils peuvent.

SOCRATE.

Peut-être, Théodore, as-tu vu ces hommes dans la chaleur de la dispute, et ne t'es-tu pas trouvé avec eux quand ils conversaient en paix; aussi bien ne sont-ils pas de tes amis : mais ils expliquent, je crois, plus tranquillement leur système à ceux de leurs élèves qu'ils veulent rendre semblables à eux.

THÉODORE.

Quels élèves, mon cher? Parmi eux aucun n'est disciple d'un autre : chacun se forme de soi-même, du moment que l'enthousiasme s'empare de lui; et ils se traitent d'ignorans les uns les autres. De gens semblables, je te le répète,

tu n'obtiendras jamais raison de rien, ni de gré ni de force: il nous faut prendre ce qu'ils disent comme un problème à examiner entre nous.

SOCRATE.

Fort bien. Mais est-ce donc un autre problème que celui que nous ont d'abord proposé les anciens, qui l'enveloppèrent du voile de la poésie aux yeux du vulgaire, savoir que l'Océan et Téthys, principes de toutes choses, sont des écoulemens, et que rien n'est stable? ensuite les modernes, comme plus éclairés, l'ont exposé à découvert, afin que tous, jusqu'aux cordonniers, apprissent d'eux la sagesse, et cessassent de croire sottement qu'une partie des êtres est en repos et l'autre en mouvement, mais qu'ayant appris que tout se meut, ils fussent pleins de respect pour leurs maîtres. Et j'ai presque oublié, Théodore, que d'autres ont soutenu le système opposé, comme, par exemple: *Ce qu'on appelle l'univers est immobile**, et tout ce que les Mélisse et les Parménide cherchent à établir contradictoirement à tous les autres, comme que tout est un, et que cet un ne sort pas de lui-même, n'ayant point d'espace

* Vers de PARMÉNIDE, dans Simplicius, sur la *Physique* d'ARISTOTE, pag. 19, 21, 31.

où il puisse se mouvoir. Quel parti prendrons-nous, mon ami, par rapport à tous ces gens-là? En avançant peu-à-peu, nous voilà tombés au milieu des uns et des autres, sans nous en apercevoir; et si nous ne leur échappons par une vigoureuse défense, nous en porterons la peine, comme ceux qui dans la palestre se trouvent en jouant sur la ligne qui sépare les deux partis sont pris par les uns et par les autres, et tirés à-la-fois vers les côtés opposés *. Il me paraît donc qu'il nous faut commencer par ceux que nous avons déjà entrepris, les philosophes du mouvement perpétuel; et si nous jugeons qu'ils ont raison, nous nous joindrons à eux, et tâcherons d'échapper aux autres. S'il nous semble au contraire que la vérité est pour les partisans du repos, nous nous mettrons de leur côté, et abandonnerons ceux qui mettent en mouvement jusqu'à l'immobile. Enfin, s'il nous paraît que ni les uns ni les autres ne disent rien de raisonnable, nous serions ridicules de croire que de petits esprits comme nous puissent trouver quelque chose de bon, quand nous aurons condamné des hommes vénérables par leur antiquité et leur sagesse. Vois donc, Théodore, s'il est bon de courir un si grand danger.

* Jeu que Pollux appelle ἐλκοστίνδα. IX, 112.

THÉODORE.

Il ne serait point pardonnable, Socrate, de ne pas discuter ce que disent les uns et les autres.

SOCRATE.

Puisque tu montres tant d'ardeur, il faut entrer dans cette discussion. Or, il me paraît naturel, dans une question sur le mouvement, de commencer par voir ce que veulent dire ceux qui prétendent que tout se meut. Je m'explique : je demande s'ils n'admettent qu'une espèce de mouvement, ou s'ils en reconnaissent deux, comme je pense qu'on le doit faire. Mais il ne suffit pas que je le pense seul, il faut que tu sois de la partie, afin que, quelque chose qu'il arrive, nous l'éprouvions en commun. Dis-moi : lorsqu'une chose passe d'un lieu à un autre, ou qu'elle tourne sur elle-même sans changer de place, appelles-tu cela se mouvoir?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

Que ce soit donc là une espèce de mouvement. Et lorsque, demeurant dans le même lieu, elle vieillit, ou de blanche devient noire, ou de molle dure, enfin qu'elle éprouve toute autre altération, ne doit-on pas dire que c'est là une seconde espèce de mouvement?

THÉODORE.

Il me paraît qu'oui.

SOCRATE.

On ne peut en disconvenir. Je compte donc deux sortes de mouvement, l'un d'altération, l'autre de translation.

THÉODORE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Cette distinction faite, adressons maintenant la parole à ceux qui soutiennent que tout se meut, et faisons-leur cette question : Dites-vous que toutes choses se meuvent de ce double mouvement de translation et d'altération, ou que quelques-unes se meuvent de ces deux façons, et d'autres de l'une des deux seulement?

THÉODORE.

En vérité, je ne sais que répondre : il me semble pourtant qu'ils diront que tout a ce double mouvement.

SOCRATE.

S'ils ne le disaient pas, mon cher, ils seraient obligés de reconnaître que les mêmes choses sont en mouvement et en repos, et qu'il n'est pas plus vrai de dire que tout se meut, que de dire que tout est immobile.

THÉODORE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Ainsi, puisqu'il faut que tout se meuve, et que la négation de mouvement ne se rencontre nulle part, toutes choses sont toujours mues et de toute manière.

THÉODORE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Fais-moi bien attention à ceci. Ne disions-nous pas qu'ils expliquent la génération de la chaleur et de la blancheur à-peu-près de cette manière : chacune se meut avec la sensation dans l'espace intermédiaire entre l'agent et le patient; le patient devient sentant, et non pas encore sensation, et l'agent devient affecté de telle ou telle qualité, et non pas qualité en soi*. Peut-être ce mot de qualité te paraît-il étrange, et ne conçois-tu point la chose sous cette expression générale? Écoute-la donc en détail. L'agent ne devient ni chaleur, ni blancheur, mais chaud, blanc, et ainsi du reste. Car tu te souviens sans doute de ce qui a été dit précé-

* Ποιόν τι, οὐ ποιότητα, *quale, non qualitas.* C'est le premier exemple du mot ποιότης en grec.

demment, que rien n'est en soi, ni ce qui agit, ni ce qui pâtit, mais que de leur rapprochement mutuel naissent les sensations et les choses sensibles, d'où résulte d'un côté ce qui a telle ou telle qualité, de l'autre ce qui est sentant.

THÉODORE.

Et comment ne m'en souviendrais-je pas?

SOCRATE.

Laissons tout le reste de leur système, sans nous mettre en peine de quelle manière ils l'expliquent : tenons-nous-en au seul point qui nous intéresse, et demandons-leur : Tout ce meut, dites-vous; tout s'écoule? N'est-ce pas?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

Sans doute du double mouvement que nous avons distingué, de translation et d'altération?

THÉODORE.

Sans contredit, si l'on veut que tout se meuve complètement.

SOCRATE.

Si les choses changeaient de lieu et qu'elles ne s'altérassent point, on pourrait déterminer par la parole quelles sont les choses qui changent de lieu dans leur mouvement. N'est-il pas vrai?

THÉODORE.

Oui.

SOCRATE.

Mais comme ce n'est pas même une chose fixe que ce qui coule coule blanc; mais qu'au contraire, il y a du changement à cet égard, en sorte que la blancheur elle-même s'écoule et devient une autre couleur, de peur qu'on ne la surprenne dans un état fixe; est-il jamais possible de donner à quelque couleur un nom convenable?

THÉODORE.

Quel moyen, Socrate, et pour la couleur, et pour toute autre qualité semblable, puisqu'en s'écoulant elle échappe sans cesse à la parole qui veut la saisir?

SOCRATE.

Et que dirons-nous des sensations, par exemple, de celles de la vue ou de l'ouïe? assurerons-nous qu'elles demeurent dans l'état de vision ou d'audition?

THÉODORE.

Il ne le faut pas, s'il est vrai que tout se meut.

SOCRATE.

Par conséquent, tout étant dans un mouvement universel, on ne doit dire de quoi que ce

soit, qu'il voit plutôt qu'il ne voit pas, ou qu'il a telle sensation plutôt qu'il ne l'a pas.

THÉODORE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Or la sensation est la science, avons-nous dit Théétète et moi.

THÉODORE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Lors donc qu'on nous a demandé ce qu'est la science, nous avons répondu que c'est une chose qui n'est pas plus science qu'elle ne l'est pas.

THÉODORE.

Je le crains.

SOCRATE.

Ne voilà-t-il pas notre réponse justifiée d'une belle manière! Pour en montrer la justesse, nous nous sommes efforcés de prouver que tout se meut, tandis que, si tout se meut en effet, il en résulte que toute réponse, sur quelque chose que ce soit, est également juste, qu'on dise que cela est ainsi ou que cela n'est pas ainsi, ou, si tu aimes mieux, que cela devient ou ne devient pas ainsi, pour n'imposer aucune fixité à nos adversaires.

THÉODORE.

A merveille.

SOCRATE.

Oui, Théodore, si ce n'est que je me suis servi des expressions, ainsi, pas ainsi. Or, il ne faut point dire ainsi; car ainsi serait un point fixe : ni pas ainsi non plus; car il n'y a pas là de mouvement. Mais les partisans de ce système doivent chercher quelque autre terme; et jusqu'ici, dans leur hypothèse, ils n'en n'ont pas dont ils puissent se servir, hormis celui-ci : en aucune manière. Cette expression indéfinie est celle qui va le mieux avec leur sentiment.

THÉODORE.

Oui, cette façon de parler leur sied tout-à-fait.

SOCRATE.

Nous voilà donc, Théodore, délivrés de ton ami : nous ne lui accordons point que tout homme soit la mesure de toutes choses, s'il n'est pas habile; et jamais nous n'avouerons que la sensation soit la science, du moins sur ce principe que tout est en mouvement; pourvu que Théétète ne soit pas d'un autre avis.

THÉODORE.

Très bien dit, Socrate. Ce point achevé, je suis pareillement quitte de l'obligation de te

répondre, comme nous en sommes convenus, lorsque l'examen du sentiment de Protagoras serait fini.

THÉÉTÈTE.

Non pas encore, Théodore, jusqu'à ce que vous ayez discuté, Socrate et toi, l'opinion de ceux qui disent que tout est en repos, comme vous vous êtes tout-à-l'heure proposé de le faire.

THÉODORE.

Quoi! si jeune, Théétète, tu donnes aux vieillards de leçons d'injustice, leur apprenant à violer leurs conventions! Apprête-toi à faire raison à Socrate sur ce qui reste.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien, s'il y consent. Je vous aurais pourtant entendus tous les deux avec le plus grand plaisir.

THÉODORE.

Inviter Socrate à disputer, c'est inviter les cavaliers à courir dans la plaine. Interroge-le donc, et tu l'entendras.

SOCRATE.

Je ne pense pas, Théodore, que je me rende à l'invitation de Théétète.

THÉODORE.

Et pourquoi pas?

SOCRATE.

Je crains que nous n'ayons assez mauvaise grâce à critiquer Mélisse et ceux qui soutiennent que tout est un et immobile; mais je l'appréhende moins pour eux tous ensemble que pour le seul Parménide. Parménide me paraît tout à-la-fois *respectable et redoutable* *, pour me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté moi fort jeune, lui étant fort vieux; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout-à-fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur que nous ne comprenions point ses paroles, et encore moins sa pensée, et plus que tout cela, j'ai peur que les digressions qui viennent se jeter à la traverse, si nous les écoutons, ne nous fassent perdre de vue l'objet principal de cet entretien, qui est de connaître la nature de la science. D'ailleurs le sujet que nous réveillons ici est immense : ce serait lui faire tort de ne l'examiner qu'en passant; et si nous lui donnons toute l'étendue qu'il mérite, c'en est fait de la question qui nous occupe. Or il ne faut pas que ni l'un ni l'autre arrive; et il vaut mieux que nous essayions avec l'art des sages-femmes de délivrer Théétète de ses conceptions sur la science.

* *Iliad.* III, v. 172.

THÉODORE.

A la bonne heure, si tel est ton avis.

SOCRATE.

Fais donc encore, Théétète, sur ce qui a été dit, l'observation suivante. Tu as répondu que la sensation et la science sont une même chose. N'est-ce pas?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Si on te demandait avec quoi l'homme voit le blanc et le noir, et entend l'aigu et le grave, tu dirais apparemment que c'est avec les yeux et les oreilles.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Quoique, pour l'ordinaire, il convienne assez à un homme bien élevé de ne pas être trop difficile sur l'emploi des mots, et de ne pas les prendre trop à la rigueur, et que le contraire soit plutôt même étroit et mesquin, cependant cela est quelquefois nécessaire : par exemple, je ne puis me dispenser de relever dans ce que tu viens de dire quelque chose de défectueux. Vois en effet quelle est la meilleure de ces deux réponses : L'œil est ce avec quoi nous voyons ; ou

bien, ce par quoi nous voyons : L'oreille est ce avec quoi nous entendons ; ou, ce par quoi nous entendons.

THÉÉTÈTE.

Il me paraît mieux de dire, Socrate, que c'est par eux plutôt qu'avec eux que nous sentons.

SOCRATE.

Effectivement, il serait étrange, mon enfant, qu'il y eût en nous plusieurs sens, comme dans des chevaux de bois, et que nos sens ne se rapportassent pas tous à une seule essence, qu'on l'appelle âme ou autrement, avec laquelle, par les sens comme autant d'instrumens, nous sentons tout ce qui est sensible.

THÉÉTÈTE.

Il me semble qu'en effet la chose est plutôt ainsi.

SOCRATE.

La raison qui me fait exiger ici de toi tant d'exactitude, c'est que je voudrais savoir s'il est en nous un seul et même principe, avec lequel nous atteignons, par les yeux, ce qui est blanc ou noir, et les autres objets par les autres sens ; et si à chaque espèce de sensations correspondent des organes corporels. Mais peut-être vaut-il mieux que tu dises tout cela de toi-même,

que de me donner cette peine pour toi. Réponds donc : Ne rapportes-tu pas au corps les organes par lesquels tu sens ce qui est chaud, sec, léger, doux ?

THÉETÈTE.

Au corps.

SOCRATE.

Et voudras-tu aussi m'accorder que ce que tu sens par un organe, il t'est impossible de le sentir par un autre; comme par la vue ce que tu sens par l'ouïe, ou par l'ouïe ce que tu sens par la vue?

THÉÉTÈTE.

Comment ne le voudrais-je pas?

SOCRATE.

Si donc tu as quelque idée sur les objets de ces deux sens pris ensemble, ce ne peut être ni par l'un ni par l'autre organe que te vient cette idée collective?

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Or, la première idée que tu as à l'égard du son et de la couleur pris ensemble, c'est que tous les deux sont?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et aussi que l'un est différent de l'autre, et identique à lui-même?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et encore que pris conjointement ils sont deux, et que chacun pris à part est un?

THÉÉTÈTE.

Je le crois.

SOCRATE.

N'es-tu pas aussi en état d'examiner s'ils sont semblables ou dissemblables entre eux?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

SOCRATE.

Or, toutes ces idées, par quel organe les acquiers-tu sur ces deux objets? Car ce n'est ni par l'ouïe, ni par la vue que l'on peut saisir ce qu'ils ont de commun. Voici une nouvelle preuve de ce que nous disons : suppose qu'on examine s'ils sont salés l'un et l'autre, ou non, il te serait aisé de dire, n'est-il pas vrai, avec quoi tu ferais cet examen? et ce n'est ni avec

la vue, ni l'ouïe, mais avec quelque autre sens.

THÉÉTÈTE.

Assurément; avec celui qui s'exerce par l'organe de la langue.

SOCRATE.

Tu as raison. Mais par quel organe s'exerce cette faculté qui te fait connaître ce qui est commun à ces deux objets et à tous les autres, et ce que tu appelles en eux être et n'être pas; sur quoi je t'interrogeais tout-à-l'heure? Quels organes destines-tu à ces perceptions, par où ce qui sent en nous acquiert le sentiment de toutes ces choses?

THÉÉTÈTE.

Tu parles de l'être et du non-être, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité et de la différence, et encore de l'unité et des autres nombres; tu parles du pair et de l'impair et de tout ce qui en dépend; et il est évident que tu me demandes par quels organes du corps l'âme sent tout cela.

SOCRATE.

Admirablement bien, Théétète; c'est cela même que je demande.

THÉÉTÈTE.

En vérité, Socrate, je ne sais que dire, sinon

qu'il me paraît que nous n'avons point d'organe particulier pour ces sortes de choses, ainsi que pour les autres; mais que notre âme examine immédiatement par elle-même ce que tous les objets ont de commun.

SOCRATE.

Tu es beau, Théétète, et non pas laid, comme disait Théodore; car celui qui répond bien est bon et beau. Mais, outre ta beauté, tu es encore le plus obligeant des hommes de m'avoir exempté d'une très longue discussion, si tu juges qu'il y a des objets que l'âme connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes du corps. C'était en effet ce qu'il me semblait, et je souhaitais que ce fût aussi ton avis.

THÉÉTÈTE.

Et bien, je pense comme toi.

SOCRATE.

Dans laquelle de ces deux classes ranges-tu l'être? car c'est ce qui est le plus généralement commun à toutes choses.

THÉÉTÈTE.

Dans la classe des objets avec lesquels l'âme se met en rapport immédiatement et par elle-même.

SOCRATE.

En est-il de même de la ressemblance et la dissemblance, de l'identité et la différence?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et du beau et du laid, et du bien et du mal?

THÉÉTÈTE.

Il me paraît que ces objets surtout sont du nombre de ceux dont l'âme examine l'essence relative, en combinant en elle-même le passé et le présent avec le futur.

SOCRATE.

Arrête. N'est-ce point par le toucher que l'âme sent la dureté de ce qui est dur, et par la même voie la mollesse de ce qui est mou?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mais pour leur essence, leur opposition et la nature de cette opposition, c'est l'âme qui, les examinant à plusieurs reprises et les confrontant ensemble, essaie de nous les juger par elle-même.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Il est donc des choses qu'il est donné aux hommes et aux bêtes de sentir, dès qu'ils sont

nés, celles qui passent jusqu'à l'âme par l'organe du corps; tandis que les réflexions sur ces sensations, par rapport à leur essence et à leur utilité, on n'y arrive qu'à la longue, quand on y arrive, avec beaucoup de peine, de soins et d'étude.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Est-il possible que ce qui ne saurait atteindre à l'essence, atteigne à la vérité ?

THÉÉTÈTE.

Non.

SOCRATE.

Aura-t-on jamais la science quand on ignore la vérité?

THÉÉTÈTE.

Le moyen, Socrate?

SOCRATE.

La science ne réside donc point dans les sensations, mais dans la réflexion sur les sensations, puisqu'il paraît que c'est par la réflexion qu'on peut saisir l'essence et la vérité, et que cela est impossible par l'autre voie.

THÉÉTÈTE.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Diras-tu donc que ces deux choses sont la

même chose, tandis qu'il y a entre elles une si grande différence ?

THÉÉTÈTE.

Cela ne serait pas juste.

SOCRATE.

Quel nom donnes-tu à la première, comme voir, entendre, flairer, se refroidir, s'échauffer?

THÉÉTÈTE.

Sentir : car de quel autre nom l'appeler ?

SOCRATE.

Tu comprends donc tout cela sous le nom général de sensation ?

THÉÉTÈTE.

Il le faut bien.

SOCRATE.

Sensation à laquelle il n'appartient pas, disons-nous, d'atteindre à la vérité, puisqu'elle n'atteint pas à l'essence.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Ni par conséquent à la science.

THÉÉTÈTE.

Non plus.

SOCRATE.

La sensation et la science ne sauraient donc jamais être la même chose, Théétète?

THÉÉTÈTE.

Il paraît que non, Socrate.

SOCRATE.

C'est à présent surtout que nous voyons avec la dernière évidence que la science est autre chose que la sensation. Mais nous n'avons pas commencé cet entretien dans la vue de découvrir ce que la science n'est pas; nous voulions savoir ce qu'elle est. Cependant, nous sommes assez avancés pour ne plus chercher la science dans la sensation, mais dans cette opération de l'âme, quel que soit le nom qu'on lui donne, par laquelle elle considère elle-même les objets.

THÉÉTÈTE.

Il me semble, Socrate, que cela s'appelle juger.

SOCRATE.

Tu as raison, mon cher ami. Vois donc de nouveau, après avoir effacé de ton esprit toutes les idées précédentes, si, au point où tu en es à présent, les choses se montrent à toi plus clairement, et dis-moi encore une fois ce que c'est que la science.

THÉÉTÈTE.

Il n'est pas possible, Socrate, de dire que c'est toute espèce de jugement, puisqu'il y a des jugemens faux : mais apparemment le jugement

vrai est la science ; et c'est là ma réponse. Si nous découvrons, comme tout-à-l'heure, en avançant, que ce n'est pas cela, nous tâcherons de dire autre chose.

SOCRATE.

C'est ainsi, Théétète, qu'il faut s'expliquer hardiment, plutôt que d'hésiter, comme tu faisais d'abord. Car, si nous faisons ainsi, de deux choses l'une, ou nous trouverons ce que nous cherchons, ou nous croirons moins savoir ce que nous ne savons pas : ce qui n'est point un avantage à mépriser. Maintenant donc que dis-tu? Qu'il y a deux espèces de jugement, l'un vrai, l'autre faux, et que la science est le jugement vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui : c'est mon avis pour le présent.

SOCRATE.

N'est-il pas à propos de revenir encore sur le jugement?

THÉÉTÈTE.

Comment donc ?

SOCRATE.

Ce sujet me trouble, et m'a déjà troublé plus d'une fois, en sorte que j'ai été vis-à-vis de moi-même et des autres dans un grand embarras, ne pouvant expliquer ce que c'est en nous

que ce phénomène, et de quelle manière il s'y forme.

THÉÉTÈTE.

Quel phénomène?

SOCRATE.

Le faux jugement. J'examine à ce moment, et je suis en balance, si nous laisserons là ce point, ou si nous le discuterons autrement que nous n'avons fait un peu auparavant.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi non, Socrate, pour peu que cela paraisse nécessaire? Il n'y a qu'un moment, vous ne disiez pas mal, Théodore et toi, en parlant du loisir, que rien ne presse dans des matières telles que celles-ci.

SOCRATE.

Tu m'en fais souvenir fort à propos. Peut-être ne ferons-nous pas mal de revenir en quelque sorte sur nos traces : car il vaut mieux approfondir peu de choses, que d'en parcourir beaucoup d'une manière insuffisante.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Eh bien, que disons-nous? qu'il y a quelquefois des jugemens faux, que tel d'entre nous

juge faux, tel autre vrai, et que telle est la nature des choses?

THÉÉTÈTE.

Nous le disons en effet.

SOCRATE.

En général et en particulier, n'est-ce pas pour nous une alternative de savoir ou de ne point savoir une chose? Car apprendre et oublier, tenant le milieu entre savoir et ignorer, je n'en parle pas, parce que cela ne fait rien à la discussion présente.

THÉÉTÈTE.

Oui, Socrate, et il ne reste à l'égard de chaque chose, que de la savoir ou de l'ignorer.

SOCRATE.

Il suit donc que c'est une nécessité quand on juge, de juger sur ce qu'on sait ou sur ce qu'on ne sait pas.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne pas savoir ce qu'on sait, ou savoir ce qu'on ne sait pas, est impossible.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Quand on juge faux sur ce qu'on sait, s'ima-

gine-t-on que la chose qu'on sait n'est point telle chose, mais une autre que l'on sait aussi, en sorte que les connaissant toutes deux, on les ignore toutes deux en même temps?

THÉÉTÈTE.

Cela ne se peut, Socrate.

SOCRATE.

Se figure-t-on que ce qu'on ne sait pas est une autre chose qu'on ne sait pas davantage, et se peut-il qu'il vienne à l'esprit d'un homme qui ne connaît ni Théétète ni Socrate, que Socrate est Théétète, ou Théétète Socrate?

THÉÉTÈTE.

Comment cela pourrait-il être?

SOCRATE.

On ne s'imagine pas non plus que ce qu'on sait est le même que ce qu'on ignore, et ce qu'on ignore le même que ce qu'on sait.

THÉÉTÈTE.

Ce serait un prodige.

SOCRATE.

Comment donc jugerait-on faux, puisque le jugement ne saurait avoir lieu hors des cas que je viens de parcourir, tout étant compris dans ce que nous savons ou ne savons pas; et dans tous ces cas, il nous paraît impossible de juger faux?

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Peut-être ne faut-il point considérer le problème en question sous le point de vue de la science ou de l'ignorance, mais sous celui de l'être et du non-être.

THÉÉTÈTE.

Comment dis-tu?

SOCRATE.

Vois, si l'on ne pourrait pas établir absolument, que quiconque juge sur quoi que ce soit ce qui n'est point, juge nécessairement faux, quelles que soit d'ailleurs ses lumières.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence, Socrate.

SOCRATE.

Eh bien! que dirons-nous, Théétète, si l'on nous demande : Mais ce que vous dites est-il possible, et quel homme jugera ce qui n'est point, soit sur des objets réels, soit sur des êtres abstraits? Nous répondons, ce me semble, que c'est celui qui ne juge pas selon la vérité : car quelle autre réponse faire?

THÉÉTÈTE.

Nulle autre.

SOCRATE.

Mais la même chose arrive-t-elle dans d'autres cas?

THÉÉTÈTE.

Quoi donc?

SOCRATE.

Arrive-t-il qu'on voie quelque chose, et que ce qu'on voit ne soit rien?

THÉÉTÈTE.

Et comment cela se pourrait-il ?

SOCRATE.

Lorsqu'on voit une chose, on voit quelque chose qui est; crois-tu qu'une chose puisse ne pas être?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

SOCRATE.

Celui donc qui voit une chose, voit quelque chose qui est.

THÉÉTÈTE.

Il me semble.

SOCRATE.

Et celui qui entend quelque chose, entend une chose, et par conséquent une chose qui est.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui touche, touche une chose, et une chose qui est, puisqu'elle est une chose.

THÉÉTÈTE.

Sans aucun doute.

SOCRATE.

Or, celui qui juge, ne juge-t-il pas une chose?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Et celui qui juge une chose, ne juge-t-il pas quelque chose qui est?

THÉÉTÈTE.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Donc celui qui juge ce qui n'est pas, ne juge rien.

THÉÉTÈTE.

Comment le nier?

SOCRATE.

Mais celui qui ne juge rien, ne juge point du tout.

THÉÉTÈTE.

Cela semble évident.

SOCRATE.

Il n'est donc pas possible de juger ce qui

n'est pas, ni sur des objets réels, ni sur des êtres abstraits.

THÉÉTÈTE.

Il paraît que non.

SOCRATE.

Juger faux est donc autre chose que juger ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE.

Apparemment.

SOCRATE.

Ce n'est donc ni de cette manière, ni de celle que nous avions exposée un peu auparavant, que le faux jugement se forme en nous.

THÉÉTÈTE.

Non.

SOCRATE.

Mais vois si nous appellerons juger faux l'opération suivante.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

SOCRATE.

Nous disons qu'un faux jugement est une méprise, lorsque, prenant dans sa pensée un objet réel pour un autre objet réel, on affirme que tel objet est tel autre. De cette façon, on juge toujours ce qui est, mais l'un pour l'autre : et

comme on manque la chose que l'on considère, on peut dire avec raison que l'on juge faux.

THÉÉTÈTE.

Cela me paraît très bien dit : car lorsqu'on juge une chose laide pour une belle, ou une belle pour une laide, c'est alors qu'on juge véritablement faux.

SOCRATE.

On voit bien, Théétète, que tu n'as pas grande estime pour moi et que tu ne me crains guère.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi donc?

SOCRATE.

C'est qu'en vérité tu n'as pas l'air de croire que je releverai cette expression, véritablement faux, en te demandant s'il est possible que ce qui est vite se fasse lentement, ce qui est léger, pesamment, et tout autre contraire, non selon sa nature, mais selon celle de son contraire, et en opposition avec soi-même. Mais je laisse cette objection, afin que la confiance que tu montres ne soit pas déçue. Est-ce bien ton avis, comme tu le dis, que juger faux soit prendre une chose pour une autre?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

On peut donc, selon toi, se représenter dans

la pensée un objet comme étant autre que ce qu'il est, et non tel qu'il est.

THÉÉTÈTE.

On le peut.

SOCRATE.

Et quand la pensée fait cela, n'est-ce pas une nécessité qu'elle ait présens l'un et l'autre objet, ou l'un des deux?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ou ensemble, ou l'un après l'autre?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

SOCRATE.

Et par penser entends-tu la même chose que moi?

THÉÉTÈTE.

Qu'entends-tu par là?

SOCRATE.

Un discours que l'âme s'adresse à elle-même sur les objets qu'elle considère. Prends-moi pour un homme qui ne sait pas très bien ce dont il parle; c'est peut-être une illusion, mais il me paraît que l'âme, quand elle pense, ne fait autre

chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant : et que quand elle se décide, que cette décision se fasse plus ou moins promptement, quand elle sort du doute et qu'elle prononce, c'est cela que nous appelons juger. Ainsi, juger, selon moi, c'est parler, et le jugement est un discours prononcé, non à un autre, ni de vive voix, mais en silence et à soi-même. Qu'en dis-tu?

THÉÉTÈTE.

Je suis tout-à-fait de ton avis.

SOCRATE.

Juger qu'une chose est une autre, c'est donc se dire à soi-même, ce me semble, que telle chose est telle autre.

THÉÉTÈTE.

Eh bien?

SOCRATE.

Rappelle-toi si jamais tu t'es dit à toi-même que le beau est laid, ou l'injuste, juste; en un mot, vois si jamais tu as entrepris de te persuader qu'une chose est une autre; ou si tout au contraire il est vrai que tu ne t'es jamais avisé, même en dormant, de te dire que certainement l'impair est pair, ou toute autre chose semblable.

THÉÉTÈTE.

Non, jamais.

SOCRATE.

Et penses-tu que quelque autre homme, qu'il fût en son bon sens ou qu'il eût l'esprit aliéné, ait tenté de se dire sérieusement à lui-même et de se prouver que de toute nécessité un cheval est un bœuf, ou que deux sont un?

THÉÉTÈTE.

Assurément, non.

SOCRATE.

Si donc juger c'est se parler à soi-même, nul homme se parlant et jugeant sur deux objets, et les embrassant tous deux par la pensée, ne dira ni ne jugera que l'un soit l'autre. Et il te faut laisser cette théorie de la méprise; car je ne crains pas de dire que personne ne jugera que le laid est beau, ni rien de semblable.

THÉÉTÈTE.

Je laisse aussi cette théorie, Socrate, et je me range à ton opinion.

SOCRATE.

Ainsi il est impossible qu'en jugeant sur deux objets, on juge que l'un soit l'autre.

THÉÉTÈTE.

Il me le semble.

SOCRATE.

Mais si le jugement ne tombe que sur l'un

des deux, et point du tout sur l'autre, on ne jugera jamais que l'un soit l'autre.

THÉÉTÈTE.

Tu dis vrai. Car il faudrait en ce cas qu'on atteignît par la pensée l'objet même que l'on ne jugerait pas.

SOCRATE.

Il est donc impossible qu'on juge qu'une chose est une autre, ni lorsqu'on juge toutes les deux, ni seulement l'une des deux. Ainsi, définir le jugement faux le jugement d'une chose pour une autre, c'est ne rien dire; car il ne paraît pas que ce soit ni par cette voie, ni par les précédentes, que nous puissions juger faux.

THÉÉTÈTE.

Non, vraiment.

SOCRATE.

Cependant, Théétète, si nous ne reconnaissons pas que le jugement faux a lieu, nous serons contraints d'admettre une foule d'absurdités.

THÉÉTÈTE.

Quelles absurdités?

SOCRATE.

Je ne te les dirai point, que je n'aie essayé de considérer la chose par toutes ses faces; car

j'aurais honte pour toi et pour moi, si, dans l'embarras où nous sommes, nous étions réduits à admettre ce que je veux dire. Mais si nous venons heureusement à bout de nos recherches, et que nous soyons hors de tout danger, alors, n'ayant plus de ridicule à craindre pour nous, j'en parlerai comme d'un embarras auquel d'autres sont exposés. Si au contraire nos difficultés ne s'éclaircissent point, il faudra bien que nous nous mettions, je pense, dans une humble posture à la merci du discours, pour être foulés aux pieds, et en passer par tout ce qu'il lui plaira, dans l'état de ceux qui souffrent du mal de mer *. Écoute donc quel moyen je trouve encore pour nous tirer de ce mauvais pas.

THÉÉTÈTE.

Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE.

Je dirai que nous n'avons pas très bien fait d'accorder qu'il est impossible de penser que ce qu'on sait est la même chose que ce qu'on ne sait pas et que se tromper : mais je soutiens qu'à certains égards cela peut être.

THÉÉTÈTE.

Aurais-tu en vue ce que j'ai soupçonné dans

* Imitation d'un passage de l'*Ajax* de Sophocle, v. 1142 et suiv. Wittenbach, *Bibliot. crit.*, P. VI, p. 46.

le temps que nous faisions cet aveu, savoir, que quelquefois, connaissant Socrate, et voyant de loin une autre personne que je ne connais pas, je l'ai prise pour Socrate que je connais? Il arrive alors ce que tu viens de dire.

SOCRATE.

N'avons-nous pas renoncé à cette idée, parce qu'il en résultait que ce que nous savons, nous le savions et ne le savions pas tout à-la-fois?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Ne parlons donc plus ainsi, mais de la manière suivante, et peut-être que tout nous réussira; peut-être aussi nous trouverons encore des obstacles; mais nous sommes dans une situation critique, où c'est une nécessité pour nous d'examiner les objets de tous les côtés pour arriver à la vérité. Vois donc si ce que je dis est solide: Peut-il se faire que ne sachant pas une chose auparavant, on l'apprenne dans la suite?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Puis une seconde chose, puis une troisième?

THÉÉTÈTE.

Pourquoi non?

SOCRATE.

Suppose avec moi, pour causer, qu'il y a dans nos âmes des tablettes de cire, plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là, d'une cire plus pure dans l'un, dans l'autre moins, trop dure ou trop molle en quelques-uns, en d'autres tenant un juste milieu.

THÉÉTÈTE.

Je le suppose.

SOCRATE.

Disons que ces tablettes sont un présent de Mnémosyne mère des Muses, et que tout ce dont nous voulons nous souvenir, entre toutes les choses que nous avons ou vues ou entendues ou pensées de nous-même, nous l'y imprimons comme avec un cachet, tenant toujours ces tablettes prêtes pour recevoir nos sensations et nos réflexions : que nous nous rappelons et savons tout ce qui y a été empreint, tant que l'image en subsiste; et que lorsqu'elle est effacée, ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions, et nous ne le savons pas.

THÉÉTÈTE.

Soit.

SOCRATE.

Quand donc l'on voit ou l'on entend des choses

que l'on connaît, et que l'on en considère quelqu'une, vois si c'est ainsi qu'on peut juger faux.

THÉÉTÈTE.

De quelle manière?

SOCRATE.

En s'imaginant que ce qu'on sait est tantôt ce qu'on sait, tantôt ce qu'on ne sait pas : car nous avons eu tort d'accorder précédemment que cela est impossible.

THÉÉTÈTE.

Comment l'entends-tu à présent?

SOCRATE.

Voici ce qu'il faut dire à ce sujet, en reprenant la chose dès le commencement. Il est impossible que ce qu'on sait, dont on conserve l'empreinte en son âme, et qu'on ne sent pas actuellement, on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait, dont on a pareillement l'empreinte, et que l'on ne sent pas; et encore, que ce qu'on sait est autre chose qu'on ne sait pas, et dont on n'a point l'empreinte : et encore, que ce qu'on ne sait pas est autre chose qu'on ne sait pas non plus; et ce qu'on ne sait pas, autre chose que l'on sait; et ce que l'on sent, autre chose que l'on sent aussi; et ce qu'on sent, autre chose qu'on ne sent pas; et ce qu'on ne sent pas, autre chose qu'on ne sent

pas davantage; et ce qu'on ne sent pas, autre chose que l'on sent. Il est encore plus impossible, si cela se peut, que ce qu'on sait et que l'on sent et dont on a l'empreinte par la sensation, on se figure que c'est quelque autre chose qu'on sait et qu'on sent aussi, et dont on a pareillement l'empreinte par le sensation. Il est également impossible que ce qu'on sait, ce qu'on sent, et dont on conserve une image gravée dans la mémoire, on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait; et encore que ce qu'on sait, ce qu'on sent, et dont on garde le souvenir, est autre chose que l'on sent; et que ce qu'on ne sait ni ne sent, est autre chose qu'on ne sait ni ne sent pareillement; et ce qu'on ne sait ni ne sent, autre chose qu'on ne sait point; et ce qu'on ne sait ni ne sent, autre chose qu'on ne sent point. Il est de toute impossibilité qu'en tous ces cas on juge faux. Reste donc, si le jugement faux a lieu quelque part, que ce soit dans les cas suivans.

THÉÉTÈTE.

Dans quels cas? Peut-être comprendrai-je mieux par là ce que tu dis: car pour le présent je ne te suis guère.

SOCRATE.

Par rapport à ce qu'on sait, lorsqu'on s'ima-

gine que c'est quelque autre chose que l'on sait et que l'on sent, ou que l'on ne sait pas, mais qu'on sent; ou par rapport à ce que l'on sait et que l'on sent, lorsqu'on le prend pour une chose que l'on sait et qu'on sent de même.

THÉÉTÈTE.

Je suis encore plus éloigné de te comprendre qu'auparavant.

SOCRATE.

Écoute donc la même chose d'une autre façon. N'est-il pas vrai que connaissant Théodore, et ayant en moi le souvenir de sa figure, et connaissant de même Théétète, quelquefois je les vois, quelquefois je ne les vois pas; tantôt je les touche, tantôt je ne les touche pas; je les entends, et j'ai quelque autre sensation à leur occasion; ou bien je n'en ai absolument aucune, mais je ne me souviens pas moins d'eux, et je les connais en moi-même?

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

SOCRATE.

De tout ce que je veux t'expliquer, saisis d'abord ceci, qu'il est possible qu'on ne sente point ce qu'on sait, et aussi qu'on le sente.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

N'arrive-t-il pas aussi à l'égard de ce qu'on ne sait point que souvent on ne le sent pas, et que souvent on le sent et rien de plus?

THÉÉTÈTE.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Présentement, vois s'il te sera plus aisé de me suivre. Socrate connaît Théodore et Théétète; mais il ne voit ni l'un ni l'autre, et n'a aucune autre sensation à leur sujet. En ce cas, jamais il ne formera en lui-même ce jugement, que Théétète est Théodore. Ai-je raison, ou tort?

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Tel est le premier des cas dont j'ai parlé.

THÉÉTÈTE.

En effet, c'est le premier.

SOCRATE.

Le second est que connaissant l'un de vous deux, et ne connaissant pas l'autre, et ne sentant ni l'un ni l'autre, je ne me figurerai jamais que celui que je connais est l'autre que je ne connais pas.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

SOCRATE.

Le troisième, que ne connaissant et ne sentant ni l'un ni l'autre, je ne penserai jamais que l'un qui ne m'est pas connu est l'autre que je ne connais pas davantage. En un mot, figure-toi entendre de nouveau successivement tous les cas que j'ai d'abord posés, dans lesquels je ne porterai jamais de jugement faux sur toi ni sur Théodore, soit que je vous connaisse ou ne vous connaisse pas tous deux, soit que je connaisse l'un, et non pas l'autre : c'est la même chose à l'égard des sensations, si tu comprends bien.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Il reste par conséquent de juger faux dans le cas où vous connaissant toi et Théodore, et ayant vos signalemens empreints comme avec un cachet sur ces tablettes de cire, vous apercevant tous deux de loin sans vous distinguer suffisamment, je m'efforce d'appliquer le signalement de l'un et de l'autre à la vision qui lui est propre, adaptant et ajustant cette vision sur les traces qu'elle m'a laissées d'elle-même, afin que la reconnaissance se fasse, et lorsque ensuite me

trompant, et prenant l'un pour l'autre, comme ceux qui mettent la chaussure d'un pied à l'autre pied, j'applique la vision de l'un et de l'autre au signalement qui lui est étranger, ou j'éprouve la même chose que quand on regarde dans un miroir, la vision passe de droite à gauche, et je tombe ainsi dans l'erreur; c'est alors qu'il arrive qu'on prend une chose pour une autre, et qu'on porte un jugement faux.

THÉÉTÈTE.

Cette comparaison, Socrate, est une peinture admirable du jugement.

SOCRATE.

Et encore, lorsque vous connaissant tous deux, j'ai outre cela la sensation de l'un et non de l'autre, et que la connaissance que j'ai de cet autre n'est point due à la sensation : ce que je voulais dire précédemment, et que tu n'as pas saisi alors.

THÉÉTÈTE.

Non, vraiment.

SOCRATE.

Je disais donc que si on connaît une personne, si on la sent, et si on en a une connaissance distincte par la sensation, jamais on ne s'imaginera que c'est une autre personne, que l'on connaît, que l'on sent, et dont on a pareillement une

connaissance distincte par la sensation. N'est-ce pas ce que je disais?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Restait le cas dont je parle maintenant, où nous disons que le jugement faux a lieu, lorsque connaissant ces deux personnes et voyant l'une et l'autre, ou ayant quelque autre sensation de toutes les deux, je ne rapporte pas l'image de chacune à la sensation que j'ai d'elle, et que, semblable à un archer maladroit, je tire à côté du but et je le manque : ce qu'on appelle errer.

THÉÉTÈTE.

Et avec raison.

SOCRATE.

Et par conséquent, lorsque l'un des signes empreints dans l'esprit a une sensation qui lui correspond et que l'autre n'en a pas, et qu'on applique à la sensation présente le signe qui appartient à la sensation absente, alors l'entendement erre entièrement. En un mot, si ce que nous disons ici est raisonnable, il ne paraît pas qu'on puisse errer, ni porter un jugement faux sur ce qu'on n'a jamais ni connu ni senti; et le jugement, soit faux, soit vrai, tourne et roule en quelque sorte dans les limites de la con-

naissance et de la sensation : vrai, lorsqu'il applique et imprime à chaque objet directement les marques qui lui sont propres; faux, lorsqu'il les applique de côté et obliquement.

THÉÉTÈTE.

Cela est-il bien certain, Socrate?

SOCRATE.

Tu en conviendras encore davantage, après avoir entendu ce qui suit. Car il est beau de juger vrai, et honteux de juger faux.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Voici, dit-on, quelle en est la cause. Quand la cire qu'on a dans l'âme est profonde, en grande quantité, bien unie et bien préparée, les objets qui entrent par les sens et se gravent dans ce cœur de l'âme, comme l'a appelé Homère, désignant ainsi d'une manière cachée sa ressemblance avec la cire *, y laissent des traces distinctes, d'une profondeur suffisante, et qui se conservent long-temps; et alors on a l'avantage, en premier lieu, d'apprendre aisément,

* Jeu de mots intraduisible. Κέαρ, et par contraction κῆρ, *cœur*, a quelque affinité avec κήρος, *cire*.

ensuite de retenir ce qu'on a appris, enfin de ne pas confondre les signes des sensations, et de porter des jugemens vrais. Car, comme ces signes sont nets, et placés dans un lieu spacieux, on les rapporte promptement chacun à son cachet, c'est-à-dire aux objets réels : et voilà ce qu'on appelle sagesse. N'es-tu pas de cet avis?

THÉÉTÈTE.

Très fort.

SOCRATE.

Mais ce cœur est-il couvert de poil, ce que le très sage Homère * a vanté, ou la cire est-elle impure, ou trop molle ou trop dure? Ceux chez qui elle est trop molle apprennent facilement, et oublient de même : c'est le contraire pour ceux chez qui elle est trop dure; et quant à ceux dont la cire est couverte de poil, raboteuse, et pierreuse en quelque sorte, ou mêlée de terre et d'ordure, l'empreinte des objets n'est pas nette chez eux; elle ne l'est pas non plus dans ceux dont la cire est trop dure, parce qu'il n'y a point de profondeur, ni dans ceux qui l'ont trop molle, parce que les traces en se confondant deviennent bientôt obscures. Elles sont bien moins nettes encore, quand outre cela on

* *Iliad.* II, v. 851.

a le cœur petit, et que la place étant étroite, les empreintes tombent les unes sur les autres. Tous ces gens-là sont donc dans le cas de juger faux. Car, lorsqu'ils voient, qu'ils entendent, ou qu'ils imaginent quelque chose, ne pouvant rapporter sur-le-champ chaque objet à son empreinte, ils sont lents, ils attribuent à un objet ce qui convient à l'autre, et pour l'ordinaire ils voient, ils entendent, ils conçoivent de travers. Et voilà ce qu'on appelle erreur et ignorance.

THÉÉTÈTE.

Il n'est pas possible de mieux parler, Socrate.

SOCRATE.

Et bien, dirons-nous qu'il y a en nous des jugemens faux?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Et des jugemens vrais?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Regardons-nous maintenant comme un point suffisamment décidé que ces deux sortes de jugemens ont réellement lieu?

THÉÉTÈTE.

Oui, et très bien décidé.

SOCRATE.

En vérité, Théétète, il faut convenir qu'un babillard est un être bien importun et bien fâcheux.

THÉÉTÈTE.

Quoi donc? à quel propos dis-tu cela?

SOCRATE.

Parce que je suis de mauvaise humeur contre mon peu d'intelligence, et, à dire vrai, contre mon babil : car de quel autre terme se servir, lorsqu'un homme a la sottise de tirer la conversation en haut, en bas, sans pouvoir s'arrêter à rien, et ne quittant chaque propos qu'avec une extrême difficulté?

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce donc qui peut te donner cette mauvaise humeur?

SOCRATE.

Non-seulement je suis de mauvaise humeur, mais je crains de ne savoir que répondre, si quelqu'un me demande : Socrate, tu as donc trouvé que le faux jugement ne se rencontre ni dans les sensations comparées entre elles, ni dans les pensées, mais dans le concours de la

sensation avec la pensée? Je lui dirai qu'oui, ce me semble, m'applaudissant de cela comme d'une belle découverte.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, Socrate, il me paraît que la démonstration que nous venons de faire n'est pas mauvaise.

SOCRATE.

Ainsi tu dis, reprendra-t-il, que connaissant un homme par la pensée seulement, et, ne le voyant pas, il est impossible qu'on le prenne pour un cheval qu'on ne voit point, qu'on ne touche point, qu'on ne connaît par aucune autre sensation, mais uniquement par la pensée. Je lui répondrai, je pense, que cela est vrai.

THÉÉTÈTE.

Et avec raison.

SOCRATE.

Mais, poursuivra-t-il, ne suit-il pas de là qu'on ne prendra jamais le nombre onze, qu'on ne connaît que par la pensée, pour le nombre douze, qui n'est pareillement connu que par la pensée? Allons, réponds à cela, Théétète.

THÉÉTÈTE.

Je répondrai qu'à l'égard des nombres qu'on voit ou qu'on touche, on peut prendre onze pour douze; mais qu'on ne portera jamais ce

jugement au sujet des nombres qui n'existent que dans la pensée.

SOCRATE.

Quoi donc? crois-tu qu'on ne s'est jamais proposé d'examiner en soi-même cinq et sept? Je ne dis pas cinq hommes et sept hommes, ni rien de semblable; mais les nombres cinq et sept eux-mêmes, qui sont gravés comme un monument sur ces tablettes de cire dont nous parlions; et crois-tu qu'il est impossible qu'on juge faux à leur sujet? N'est-il pas arrivé que, réfléchissant sur ces deux nombres, se parlant à soi-même, et se demandant combien ils font, l'un a répondu qu'il font onze, et l'a cru ainsi, l'autre qu'ils font douze? Ou bien tout le monde dit-il et pense-t-il qu'ils font douze?

THÉÉTÈTE.

Non, certes; plusieurs croient qu'ils font onze; et l'on se trompera bien davantage encore, si l'on examine un nombre plus considérable : car je m'imagine que tu parles ici de toute espèce de nombre.

SOCRATE.

Tu devines juste; et vois si dans ce cas ce n'est pas le nombre abstrait de douze que l'on prend pour onze.

THÉÉTÈTE.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Mais ne rentrons-nous pas dans ce que nous disions auparavant? Car celui qui est dans ce cas s'imagine que ce qu'il connaît est autre chose qu'il connaît aussi : ce que nous avons jugé impossible, et d'où nous avons conclu comme nécessaire qu'il n'y a point de jugement faux, pour n'être pas réduits à accorder que le même homme sait et ne sait pas en même temps la même chose.

THÉÉTÈTE.

En effet.

SOCRATE.

Ainsi il faut dire que le jugement faux est autre chose qu'une méprise dans le concours de la pensée et de la sensation. Car si c'était cela, jamais on ne se tromperait, lorsqu'il ne serait question que de pensées. C'est pourquoi, ou il n'y a point de jugement faux, ou il se peut faire qu'on ne sache point ce que l'on sait. De ces deux partis lequel choisis-tu?

THÉÉTÈTE.

Tu me proposes un choix embarrassant, Socrate.

SOCRATE.

Il ne paraît pourtant point que l'on puisse laisser subsister ces deux choses ensemble. Mais puisque nous sommes en train de tout oser, si nous nous déterminions à mettre bas toute pudeur?

THÉÉTÈTE.

Comment?

SOCRATE.

En entreprenant d'expliquer ce que c'est que savoir.

THÉÉTÈTE.

Quelle imprudence y aurait-il à cela?

SOCRATE.

Il me paraît que tu ne fais pas réflexion que toute notre dispute depuis le commencement a pour objet la recherche de la science, comme d'une chose qui nous est inconnue.

THÉÉTÈTE.

J'y fais réflexion, vraiment.

SOCRATE.

Et tu ne trouves pas qu'il y a de l'impudence à expliquer ce que c'est que savoir, lorsqu'on ne connaît point la science? Mais, Théétète, depuis long-temps notre discussion est toute remplie de défauts. Nous avons employé une

infinité de fois ces expressions, nous connaissons, nous ne connaissons pas; nous savons, nous ne savons pas; comme si nous nous comprenions de part et d'autre, tandis que nous ignorons encore ce que c'est que la science; et, pour t'en donner une nouvelle preuve, à ce moment même nous nous servons de ces mots, ignorer, comprendre, comme s'il nous était permis de nous en servir, privés que nous sommes de la science.

THÉÉTÈTE.

Comment donc converseras-tu, Socrate, si tu n'emploies aucune de ces expressions?

SOCRATE.

D'aucune manière, il est vrai, tant que je serai ce que je suis. Il est certain du moins que si j'étais un disputeur, ou qu'il se trouvât ici un homme de ce genre, il nous ordonnerait de nous en abstenir, et nous tancerait vivement sur les mots dont je me sers. Mais puisque nous sommes de pauvres discoureurs, veux-tu que je m'enhardisse à t'expliquer ce que c'est que savoir? Aussi bien je pense que cela nous avancera de quelque chose.

THÉÉTÈTE.

Ose donc, par Jupiter. On te fera grâce aisément des expressions que tu emploieras.

SOCRATE.

As-tu entendu comment on définit aujourd'hui le savoir?

THÉÉTÈTE.

Peut-être, mais je ne m'en souviens pas pour le moment.

SOCRATE.

On dit que savoir, c'est avoir de la science.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Pour nous, faisons un léger changement à cette définition, et disons que c'est posséder la science.

THÉÉTÈTE.

Quelle différence mets-tu entre l'un et l'autre?

SOCRATE.

Peut-être n'y en a-t-il aucune. Ecoute pourtant, et pèse avec moi celle que je crois y voir.

THÉÉTÈTE.

Oui, si j'en suis capable.

SOCRATE.

Il ne me paraît pas que posséder soit la même chose qu'avoir. Par exemple, si quelqu'un ayant acheté un habit et en étant le maître, ne le porte point, nous ne dirons pas qu'il l'a, mais seulement qu'il le possède.

THÉÉTÈTE.

Et avec raison.

SOCRATE.

Vois donc par rapport à la science, s'il est possible qu'on la possède sans l'avoir; comme si, ayant pris à la chasse des oiseaux sauvages, des ramiers ou quelque autre espèce semblable, on les élevait dans un colombier qu'on aurait chez soi. En effet, nous dirions à certains égards qu'on a toujours ces ramiers parce qu'on en est possesseur. N'est-ce pas?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et à d'autres égards qu'on n'en a aucun; mais que, comme on les tient enfermés dans une enceinte dont on est maître, on a le pouvoir de prendre et d'avoir celui que l'on voudra, toutes les fois qu'on le jugera à propos, et ensuite de le lâcher : ce qu'on est libre de faire aussi souvent qu'on en aura la fantaisie.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

SOCRATE.

Maintenant, de même que nous avons supposé tantôt dans les âmes je ne sais quelles tablettes

de cire, faisons à présent dans chaque âme une espèce de colombier de toutes sortes d'oiseaux, ceux-ci vivans en troupe et séparés des autres, ceux-là rassemblés aussi, mais en petites bandes, d'autres solitaires et volant au hasard parmi les autres oiseaux.

THÉÉTÈTE.

Le colombier est fait, où en veux-tu venir?

SOCRATE.

Dans l'enfance, il faut le regarder comme vide, et au lieu d'oiseaux supposer des sciences. Lors donc que s'étant rendu possesseur d'une science, on l'a enfermée dans cette enceinte, on peut dire qu'on a appris ou trouvé la chose dont elle est la science, et que savoir est cela.

THÉÉTÈTE.

Soit.

SOCRATE.

Et si l'on veut aller à la chasse de quelqu'une de ces sciences, la prendre, la tenir, et la lâcher ensuite, vois de quels mots il faut se servir; si ce sont les mêmes dont on servait auparavant, lorsqu'on était en possession de ces sciences, ou d'autres mots. L'exemple suivant te fera mieux comprendre ce que je veux dire. N'est-il pas un art que tu appelles arithmétique?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Figure-toi que c'est la chasse des sciences de tout nombre, soit pair, soit impair.

THÉÉTÈTE.

Je me le figure.

SOCRATE.

Par cet art on a dans sa main les sciences des nombres, et on les met, si l'on veut, entre les mains d'autrui.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mettre ces sciences en d'autres mains, c'est ce que nous appelons enseigner; les recevoir, c'est apprendre; et les avoir, parce qu'on les possède dans le colombier en question, voilà ce qui se nomme savoir.

THÉÉTÈTE.

Et bien?

SOCRATE.

Sois attentif à ce qui suit. Le parfait arithméticien ne sait-il pas tous les nombres, puisque les sciences de tous les nombres sont dans son âme?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Cet homme ne calcule-t-il pas quelquefois en lui-même les nombres qui sont dans sa tête, ou certains objets extérieurs de nature à être comptés?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Calculer, est-ce autre chose, selon nous, qu'examiner quelle est la quantité d'un nombre?

THÉÉTÈTE.

C'est cela même.

SOCRATE.

Il semble donc examiner ce qu'il sait, comme s'il ne le savait pas, lui que nous avons dit savoir tous les nombres. Tu entends sans doute proposer quelquefois des difficultés de cette espèce?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Or, pour revenir à notre comparaison de la possession et de la chasse des pigeons, nous dirons que cette chasse est de deux sortes : l'une avant de posséder, dans la vue même de posséder; l'autre, quand déjà l'on possède, pour prendre et pour avoir en ses mains ce qu'on possédait

depuis long-temps. De même, pour les choses dont on a acquis la science depuis long-temps, et qu'on sait pour les avoir apprises, on peut les rapprendre nouveau, et en ressaisir la science, dont on était déjà en possession, mais qu'on n'avait pas présente à la pensée.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

SOCRATE.

C'est pour cela que tout-à-l'heure je demandais de quels termes nous nous servirions, quand un arithméticien se dispose à calculer, ou un grammairien à lire. Dira-t-on que sachant l'arithmétique ou la grammaire, il va derechef apprendre ce qu'il sait?

THÉÉTÈTE.

Cela serait absurde, Socrate.

SOCRATE.

Mais dirons-nous qu'il va lire ou compter ce qu'il ne sait pas, après avoir accordé à l'un la science de toutes les lettres, et à l'autre celle de tous les nombres?

THÉÉTÈTE.

Cela n'est pas moins absurde.

SOCRATE.

Veux-tu que nous disions qu'il nous importe

peu de quels noms on se servira pour exprimer ce qu'on entend par savoir et apprendre? mais qu'ayant établi qu'autre chose est de posséder une science, et autre chose de l'avoir, nous soutenons qu'il est impossible qu'on ne possède point ce qu'on possède, et que par conséquent on sait toujours ce qu'on sait; que cependant il se peut faire que sur cela même on juge faux, parce qu'il serait possible qu'on eût pris une fausse science au lieu de la véritable lorsque, en faisant la chasse à quelqu'une des sciences que l'on possède, elles se confondent, on se méprend et on saisit à la volée l'une pour l'autre; ainsi, par exemple, quand on croit qu'onze est la même chose que douze, on prend la science d'onze pour celle de douze, comme si on prenait une tourterelle pour un pigeon?

THÉÉTÈTE.

Cette explication paraît vraisemblable.

SOCRATE.

Mais si on met la main sur celle qu'on veut prendre, alors on ne se trompe point, et on juge ce qui est : et nous dirons que c'est là ce qui constitue un jugement vrai ou faux, et que les difficultés qui nous faisaient tant de peine tout-à-l'heure ne nous inquiètent plus. Peut-

être seras-tu de mon avis; ou bien quel parti prendras-tu?

THÉÉTÈTE.

Je n'en prendrai pas d'autre.

SOCRATE.

Nous voilà en effet heureusement débarrassés de l'objection qu'on ne sait point ce que l'on sait; puisqu'on possède toujours ce que l'on possède, soit qu'on se méprenne ou non sur quelque objet. Mais j'entrevois à présent un inconvénient plus fâcheux encore.

THÉÉTÈTE.

Quel est-il?

SOCRATE.

Si c'est la méprise en fait de sciences qui fait juger faux.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

SOCRATE.

D'abord, en ce qu'ayant la science d'une chose, on l'ignorerait, non pas par ignorance, mais à cause même de la science que l'on possède; ensuite, en ce qu'on jugerait que cette chose est une autre, et une autre, celle-là. Or, n'est-ce pas une grande absurdité que l'âme possède en soi la science, et que cependant elle ne con-

naisse rien et confonde tout? en effet, rien n'empêche à ce compte que l'ignorance ne nous fasse connaître et que l'aveuglement ne nous fasse voir, s'il est vrai que la science nous fait ignorer.

THÉÉTÈTE.

Peut-être, Socrate, avons-nous eu tort de ne supposer que des sciences à la place des oiseaux; nous eussions dû aussi supposer des ignorances voltigeant dans l'âme avec elles : de façon que le chasseur, prenant tantôt une science et tantôt une ignorance sur le même objet, jugerait faux par l'ignorance et vrai par la science.

SOCRATE.

Il est difficile, Théétète, de te refuser des éloges : néanmoins, examine de nouveau ce que tu viens de dire. Supposons que la chose soit ainsi. Celui qui prendra une ignorance, jugera faux, selon toi; n'est-ce pas?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mais il ne s'imaginera pas sans doute qu'il juge faux.

THÉÉTÈTE.

Cela se pourrait-il?

SOCRATE.

Au contraire, il croira juger vrai, et voudra passer pour bien savoir ce que réellement il ignore.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Il s'imaginera donc avoir pris à la chasse une science, et non pas une ignorance.

THÉÉTÈTE.

Je n'en doute pas.

SOCRATE.

Ainsi, après un long circuit, nous voilà retombés dans notre premier embarras. Car ce même critique ne manquera pas de nous dire avec un ris moquer : Expliquez-moi donc, mes amis, comment il se peut que connaissant l'une et l'autre, et la science et l'ignorance, on se figure qu'une science qu'on sait est une autre qu'on sait aussi ; ou comment, ne connaissant ni l'une ni l'autre, on peut croire qu'une science qu'on ne sait point est une autre qu'on ne sait pas non plus? Ou bien prendra-t-on celle qu'on ne sait point pour celle qu'on sait ? Ou me direz-vous encore qu'il y a des sciences de sciences et d'ignorances, et que celui qui les possède, les tenant enfermées dans d'autres co-

lombiers ridicules, ou les ayant gravées sur d'autres tablettes de cire, les sait pendant tout le temps qu'il en est possesseur, quand bien même elles ne seraient point présentes à son esprit? De cette sorte, vous serez contraints de parcourir mille fois le même cercle sans avancer jamais. Que répondrons-nous à cela, Théétète?

THÉÉTÈTE.

En vérité, Socrate, je n'y saurais que dire.

SOCRATE.

Ces difficultés, mon enfant, ne sont-elles pas pour nous un reproche bien fondé et un avertissement que nous avons eu tort de laisser aller la science, pour chercher à découvrir auparavant ce que c'est que le faux jugement, et qu'il est impossible de connaître celui-ci, si l'on ne connaît d'abord suffisamment la science et en quoi elle consiste?

THÉÉTÈTE.

Il faut bien maintenant que j'en convienne, Socrate.

SOCRATE.

Comment donc définira-t-on de nouveau la science? Car sans doute nous ne renoncerons pas encore à la chercher.

THÉÉTÈTE.

Non, certainement; à moins que tu ne t'y refuses toi-même.

SOCRATE.

Dis-moi de quelle manière nous la définirons, sans nous mettre dans le cas de nous contredire.

THÉÉTÈTE.

Comme nous avons déjà essayé de le faire, Socrate : car il ne se présente rien autre chose à mon esprit.

SOCRATE.

Que veux-tu dire ?

THÉÉTÈTE.

Que le jugement vrai est la science. Le jugement vrai n'est sujet à aucune erreur, et tous les effets qui en résultent sont beaux et bons.

SOCRATE.

Celui qui sert de guide dans le passage d'une rivière, Théétète, dit que l'eau fera bien voir elle-même combien elle est profonde. De même, si nous entrons plus avant dans cette recherche, peut-être que les obstacles qui se présenteront nous découvriront ce que nous voulons savoir; au lieu que, si nous en restons là, rien ne pourra s'éclaircir.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison : allons donc, et examinons.

SOCRATE.

La chose ne demande pas un long examen. Un art tout entier prouve déjà que la science n'est pas là.

THÉÉTÈTE.

Comment? et quel est cet art?

SOCRATE.

L'art des hommes les plus renommés pour leurs lumières, ceux qu'on appelle orateurs et gens de lois. En effet, tout leur talent consiste à persuader, non par voie d'enseignement, mais en inspirant à leurs auditeurs le jugement qui leur convient. Ou bien penses-tu qu'ils soient des maîtres assez habiles pour pouvoir, tandis qu'un peu d'eau s'écoule, instruire suffisamment de la vérité de certains faits des hommes qui n'y étaient pas présens, soit qu'il s'agisse d'un vol d'argent ou de quelque autre violence?

THÉÉTÈTE.

Nullement; je crois qu'ils ne peuvent que persuader.

SOCRATE.

Persuader quelqu'un, n'est-ce point le faire juger d'une certaine manière?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que quand des juges ont une persuasion bien fondée sur des faits qu'on ne peut savoir, à moins de les avoir vus, alors, estimant ces faits sur le rapport d'autrui, ils en portent un jugement vrai sans science, ayant eu bien raison de s'être laissé persuader, puisque leur sentence a été ce qu'elle devait être?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais, mon ami, si le jugement vrai et la science étaient la même chose, le meilleur tribunal pourrait-il porter jamais un jugement juste, étant dépourvu de la science? Il semble donc qu'il y a une différence entre la science et le vrai jugement.

THÉÉTÈTE.

Écoute une chose que j'ai ouï dire à quelqu'un, et que j'avais oubliée. Il prétendait que le jugement vrai accompagné de son explication est la science; et que le jugement qu'on ne peut expliquer est en-dehors de la science : que les objets dont on ne peut pas donner d'explication ne peuvent se savoir; et que ceux qui sont

explicables sont seuls scientifiques : ce sont ses propres termes.

SOCRATE.

Assurément : mais dis-moi par où tu distingues les objets qui peuvent se savoir de ceux qui ne le peuvent pas. Je verrai par là si nous avons entendu l'un et l'autre la même chose.

THÉÉTÈTE.

Je ne sais si je m'en acquitterai bien ; mais il me semble que si un autre me le disait, je pourrais le suivre aisément.

SOCRATE.

Écoute donc un songe pour un autre songe. Je crois avoir aussi entendu dire à quelques-uns que les élémens primitifs dont l'homme et l'univers sont composés, sont inexplicables : que chaque élément pris en lui-même ne peut que se nommer, et qu'il est impossible d'en dire rien de plus, ni pour ni contre ; car ce serait déjà lui attribuer l'être ou le non-être : qu'il ne faut rien ajouter à l'élément, si on veut parler de lui seul ; qu'on ne doit pas même y joindre ces mots, le, ce, celui-ci, chaque, seul, ni beaucoup d'autres semblables, parce que n'ayant rien de fixe ils s'appliquent à toutes choses, et sont toujours par quelque côté dif-

férens de celles à qui on les joint; qu'il faudrait énoncer l'élément en lui-même, si cela était possible, et s'il avait une explication qui lui fût propre, au moyen de laquelle on pût l'énoncer sans le secours d'aucune autre chose; mais qu'il est impossible d'expliquer aucun des premiers élémens, et qu'on ne peut que les nommer simplement, parce qu'ils n'ont rien au-delà du nom : qu'au contraire pour les êtres composés de ces élémens, comme il y a une combinaison de principes, il y en a aussi une de noms qui permet alors la démonstration; car celle-ci résulte essentiellement de l'assemblage des noms : qu'ainsi les élémens ne sont ni explicables, ni connaissables, mais seulement sensibles, tandis que les composés peuvent être connus, énoncés, et tombent sous un jugement vrai : que, par conséquent, quand on portait sur quelque objet un jugement vrai, mais destitué d'explication, l'âme à la vérité pensait juste sur cet objet, mais ne le connaissait pas, parce qu'on n'a point la science d'une chose, tant qu'on n'en peut ni donner ni entendre l'explication; mais que lorsqu'on joignait l'explication au jugement vrai, on était alors en état de connaître, et on avait tout ce qui est requis pour la science. Est-ce ainsi que tu as entendu ce songe, ou de quelque autre manière?

THÉÉTÈTE.

Comme cela précisément.

SOCRATE.

Eh bien, es-tu d'avis qu'on définisse la science, un jugement vrai avec explication?

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Quoi donc, Théétète, aurions-nous ainsi découvert en ce jour ce que tant de sages ont cherché depuis long-temps, arrivant, avant de l'avoir trouvé, aux portes du tombeau?

THÉÉTÈTE.

Pour moi, Socrate, il me semble que cette définition est bonne.

SOCRATE.

Il est vraisemblable en effet qu'elle l'est : car quelle science pourrait-il y avoir hors du jugement droit bien expliqué? Il y a pourtant dans ce qu'on vient de dire un point qui me déplaît.

THÉÉTÈTE.

Quel est-il?

SOCRATE.

Celui-là même qui paraît le mieux dit, savoir, que les élémens ne peuvent être connus, et que les composés peuvent l'être.

THÉÉTÈTE.

Cela n'est-il pas juste?

SOCRATE.

Il faut voir; aussi bien nous avons pour garans de cette opinion les exemples sur lesquels son auteur s'appuie.

THÉÉTÈTE.

Quels exemples?

SOCRATE.

Les élémens des lettres et les syllabes. Penses-tu que l'auteur de cette opinion eût en vue autre chose, lorsqu'il disait ce que nous venons de rapporter?

THÉÉTÈTE.

Non, rien autre chose.

SOCRATE.

Attachons-nous donc à cet exemple, et examinons-le; ou plutôt voyons si c'est ainsi ou autrement que nous avons nous-mêmes appris les lettres. Et d'abord les syllabes peuvent-elles s'expliquer, et les élémens ne le peuvent-ils point.

THÉÉTÈTE.

Probablement.

SOCRATE.

Je pense tout comme toi. Si donc quelqu'un

t'interrogeait sur la première syllabe de mon nom en cette manière : Théétète, dis-moi, qu'est-ce que So? que répondrais-tu?

THÉÉTÈTE.

Que c'est une S et un O.

SOCRATE.

N'est-ce point là l'explication de cette syllabe?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Dis-moi de même quelle est l'explication de l'S.

THÉÉTÈTE.

Comment pourrait-on te nommer les élémens d'un élément? L'S, Socrate, est une consonne, un simple bruit que forme la langue en sifflant. Le B n'est ni une voyelle, n'y même un bruit, non plus que la plupart des élémens : de sorte qu'on est très fondé à dire que les élémens sont inexplicables, puisque les plus sonores d'entre eux, au nombre de sept, n'ont que la voix, et n'admettent aucune explication.

SOCRATE.

Voilà donc, mon cher ami, relativement à la science, un point où nous avons réussi.

THÉÉTÈTE.

Il me le semble.

SOCRATE.

Quoi? avons-nous bien démontré que l'élément ne peut être connu, et que la syllabe le peut être?

THÉÉTÈTE.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Dis-moi : entendons-nous par syllabes les deux élémens qui la composent, ou tous, s'ils sont plus de deux? ou bien une certaine forme qui résulte de leur assemblage?

THÉÉTÈTE.

Il me paraît que nous entendons tous les élémens dont une syllabe est composée.

SOCRATE.

Vois ce qui en est par rapport à deux. S et O font ensemble la première syllabe de mon nom. N'est-il pas vrai que celui qui connaît cette syllabe, connaît ces deux élémens?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Il connaît donc l'S et l'O?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Que serait-ce si ne connaissant ni l'un ni l'autre, il les connaissait tous deux?

THÉÉTÈTE.

Ce serait un prodige et une absurdité, Socrate.

SOCRATE.

Cependant, s'il est indispensable de connaître l'un et l'autre, pour les connaître tous deux, il est de toute nécessité pour quiconque doit connaître une syllabe, d'en connaître auparavant les élémens : et cela étant, notre beau discours s'évanouit et s'échappe de nos mains.

THÉÉTÈTE.

Oui, vraiment, et tout-à-coup.

SOCRATE.

C'est que nous l'avons mal surveillé. Peut-être fallait-il supposer que la syllabe ne consiste pas dans les élémens, mais dans un je ne sais quoi qui en résulte, et qui a sa forme particulière, différente des élémens.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison : il se peut faire que la chose soit de cette manière plutôt que de l'autre.

SOCRATE.

Il faut examiner, et ne point abandonner

ainsi lâchement un sentiment grave et respectable.

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Que la chose soit donc comme nous venons de dire, et que chaque syllabe, composée d'élémens qui s'ajustent ensemble, ait sa forme propre, tant pour les lettres que pour tout le reste.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien.

SOCRATE.

Il ne faut pas en conséquence qu'elle ait de parties.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

SOCRATE.

Parce qu'où il y a des parties, le tout est nécessairement la même chose que toutes les parties prises ensemble. Ou bien diras-tu qu'un tout résultant de parties a une forme propre autre que celle de toutes les parties?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Le tout et le total sont-ils, selon toi, la même chose, ou deux choses différentes?

THÉÉTÈTE.

Je n'ai rien de certain là-dessus : mais puisque tu veux que je réponde hardiment, je me hasarde à dire que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.

Ton courage est louable, Théétète : il faut voir si ta réponse l'est aussi.

THÉÉTÈTE.

Sans doute, il le faut voir.

SOCRATE.

Ainsi le tout diffère du total, selon ce que tu dis.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! y a-t-il quelque différence entre toutes les parties et le total? Par exemple, lorsque nous disons, un, deux, trois, quatre, cinq, six; ou deux fois trois, ou trois fois deux; ou quatre et deux; ou trois, deux et un, toutes ces expressions rendent-elles le même nombre, ou des nombres différens?

THÉÉTÈTE.

Elles rendent le même nombre.

SOCRATE.

N'est-ce pas six?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et sous chaque expression ne mettons-nous pas toutes les six unités?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et toutes les six unités, n'est-ce rien dire?

THÉÉTÈTE.

Si fait.

SOCRATE.

N'est-ce pas dire six?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent, pour tout ce qui résulte des nombres nous entendons la même chose par le total et toutes les parties.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Parlons-en donc en cette manière. Le nombre qui fait un arpent et l'arpent sont une même chose. N'est-ce pas?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Le nombre qui fait le stade pareillement.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même du nombre d'une armée et de l'armée, et de toutes les autres choses semblables? Car la totalité du nombre est précisément chacune de ces choses prise en entier.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mais qu'est-ce que le nombre de chacune, sinon ses parties?

THÉÉTÈTE.

Rien autre chose.

SOCRATE.

Tout ce qui a des parties résulte donc de ces parties.

THÉÉTÈTE.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Il est donc avoué que toutes les parties font le total, s'il est vrai que tout le nombre le fasse aussi.

THÉÉTÈTE.

Sans doute..

SOCRATE.

Le tout n'est donc point composé de parties : car s'il était l'ensemble des parties, ce serait un total.

THÉÉTÈTE.

Il ne paraît pas.

SOCRATE.

Mais la partie est-elle partie d'autre chose que du tout?

THÉÉTÈTE.

Oui, du total.

SOCRATE.

Tu te défends avec courage, Théétète. Le total n'est-il point un total, lorsque rien n'y manque?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Le tout ne sera-t-il pas de même un tout, lorsqu'il n'y manquera rien? En sorte que s'il manque quelque chose, ce n'est plus ni un total, ni un tout; et que l'un et l'autre devient ce qu'il est par la même cause.

THÉÉTÈTE.

Il me paraît à présent que le tout et le total ne diffèrent en rien.

SOCRATE.

Ne disions-nous point qu'où il y a des parties, le tout et le total seront la même chose que l'ensemble des parties?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, pour revenir à ce que je voulais prouver tout-à-l'heure, n'est-il pas vrai que, si la syllabe n'est pas les élémens composans, c'est une nécessité que ces élémens ne soient point des parties par rapport à elle, ou que si elle est la même chose que les élémens, elle ne puisse pas être plus connue qu'eux?

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

SOCRATE.

N'est-ce pas pour éviter cet inconvénient, que nous l'avons supposée différente des élémens qui la composent?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Mais si les élémens ne sont point les parties de la syllabe, veux-tu m'assigner d'autres choses qui en soient les parties sans en être les élémens?

THÉÉTÈTE.

Je n'accorderai point, Socrate, qu'elle ait des parties; aussi bien il serait ridicule d'en chercher d'autres, ayant rejeté les élémens.

SOCRATE.

Suivant ce que tu dis, Théétète, la syllabe doit être une espèce de forme indivisible.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Te souvient-il, mon cher ami, que nous avons approuvé précédemment comme une chose bien dite, que les premiers élémens dont les autres êtres sont composés ne sont point susceptibles d'explication, parce que chacun d'eux pris en soi est exempt de composition; qu'il n'était pas juste en parlant d'un de ces élémens, de dire qu'il est, ni qu'il est cela, ces choses étant autres et étrangères par rapport à lui; et que c'était la cause pourquoi il ne tombe ni sous l'explication, ni sous la connaissance?

THÉÉTÈTE.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

Est-il une autre cause qui le rende simple et indivisible? Pour moi, je n'en vois point.

THÉÉTÈTE.

Il ne paraît pas qu'il y en ait.

SOCRATE.

Si la syllabe n'a point de parties, si elle est une, elle a donc la même forme que les premiers élémens.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et si la syllabe est un assemblage d'élémens, et qu'elle fasse un tout dont ils sont les parties; les syllabes et les élémens pourront également se connaître et s'énoncer, puisque nous avons jugé que les parties prises ensemble sont la même chose que le tout.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Si au contraire la syllabe est une et indivisible, aussi bien que l'élément, elle ne tombera pas plus que lui sous l'explication, ni sous la connaissance; car la même cause produira les mêmes effets en eux.

THÉÉTÈTE.

Je ne saurais en disconvenir.

SOCRATE.

Ainsi, n'approuvons pas celui qui soutient que la syllabe peut être connue et énoncée, et que l'élément ne le peut pas.

THÉÉTÈTE.

Il ne le faut point, si nous admettons les raisons qui viennent d'être dites.

SOCRATE.

Mais quoi? Ecouterais-tu davantage celui qui dirait le contraire sur ce que tu sais bien t'être arrivé à toi-même en apprenant les lettres?

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce qui m'est arrivé?

SOCRATE.

Tu n'as fait autre chose en les apprenant, que de t'exercer à distinguer les élémens, soit à la vue, soit à l'ouïe, afin de n'être point embarrassé dans quelque ordre qu'on les prononçât ou qu'on les écrivît.

THÉÉTÈTE.

Tu dis très vrai.

SOCRATE.

Et qu'as-tu tâché d'apprendre parfaitement chez le maître de lyre, sinon à être en état de suivre chaque son, et de distinguer de quelle

corde il partait? Ce que tout le monde reconnaît pour être les élémens de la musique.

THÉÉTÈTE.

Rien autre chose.

SOCRATE.

S'il faut juger par les syllabes et les élémens que nous connaissons, des syllabes et des élémens que nous ne connaissons pas, nous dirons donc que les élémens peuvent être connus d'une manière plus claire et plus décisive pour l'intelligence parfaite de chaque science, que les syllabes; et si quelqu'un soutient que la syllabe est de nature à être connue, et l'élément de nature à ne l'être pas, nous croirons qu'il ne parle pas sérieusement, soit qu'il le fasse de propos délibéré, ou non.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

SOCRATE.

On pourrait, ce me semble, démontrer encore la même chose de plusieurs autres manières: mais prenons garde que cela ne nous fasse perdre de vue ce que nous nous sommes proposé d'examiner, savoir, ce qu'on entend, quand on dit que le jugement vrai accompagné d'explication est la science la plus parfaite.

THÉÉTÈTE.

C'est ce qu'il faut voir.

SOCRATE.

Dis-moi donc que signifie ce mot d'explication? Il me paraît qu'il signifie une de ces trois choses.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

SOCRATE.

La première, rendre sa pensée sensible par la voix au moyen des mots, en sorte qu'elle se peigne dans la parole qui sort de la bouche, comme dans un miroir ou dans l'eau. N'est-ce pas là, à ton avis, ce que veut dire explication?*

THÉÉTÈTE.

Oui, et nous disons que celui qui fait cela, s'explique.

SOCRATE.

Tout le monde n'est-il point capable de le

* Il est impossible de trouver un mot qui rende le mot λόγος d'une manière constante, et qui suffise à tous les cas et à tous les sens où Platon l'emploie. Λόγος signifie plus haut *preuve*, *démonstration*, *définition*, *raisonnement*, *raison*, *l'explication logique* d'une chose; et ici la *parole*. Nous avons employé d'abord le mot d'*explication* comme conduisant mieux au second sens de λόγος.

faire, et d'exprimer plus ou moins promptement ce qu'il pense de chaque chose, à moins qu'on ne soit muet ou sourd de naissance? Et le jugement droit sera toujours accompagné d'explication en ce sens, dans tous ceux qui pensent vrai sur quelque objet, et jamais le jugement vrai ne se trouvera sans la science.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Ainsi, n'accusons pas à la légère l'auteur de la définition de la science que nous examinons de n'avoir rien dit qui vaille. Car peut-être n'a-t-il pas eu en vue ce que nous lui attribuons, et a-t-il voulu désigner la capacité de rendre compte de chaque chose par les éléments qui la composent, lorsqu'on nous interroge sur sa nature.

THÉÉTÈTE.

Par exemple, Socrate?

SOCRATE.

Par exemple, Hésiode dit du char qu'il est composé de cent pièces *. Je ne pourrais pas en faire le dénombrement, ni toi non plus, je pense. Mais si l'on nous demandait ce que c'est

* *Les Œuvres et les Jours*, v. 454.

qu'un char, nous croirions avoir beaucoup fait de répondre que ce sont des rones, un essieu, des ailes, des jantes, un timon.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais celui qui nous ferait cette question nous trouverait peut-être aussi ridicules de répondre de cette manière que si, après qu'il nous aurait demandé ton nom et que nous l'aurions dit syllabe par syllabe, nous allions nous imaginer, parce que nous en portons un jugement juste et que nous l'énonçons bien, que nous sommes grammairiens, que nous connaissons et expliquons selon les règles de la grammaire le nom de Théétète; tandis que ce n'est point là parler en homme qui sait, à moins qu'avec le jugement vrai, on ne rende un compte exact de chaque chose par ses élémens, comme il a été dit précédemment.

THÉÉTÈTE.

Nous l'avons dit en effet.

SOCRATE.

De même, nous portons à la vérité un jugement droit touchant le char; mais celui qui peut en décrire la nature en parcourant l'une après l'autre toutes ces cent pièces, et qui joint cette

connaissance au reste, outre qu'il juge vrai sur le char, en possède encore l'explication, et au lieu d'un simple jugement arbitraire, il parle en artiste et en homme qui sait sur la nature du char, parce qu'il peut faire la description du tout par ses élémens.

THÉÉTÈTE.

Et ne penses-tu pas qu'il en est ainsi, Socrate?

SOCRATE.

Oui, mon cher ami, si tu crois et si tu accordes que la description d'une chose par ses élémens en est l'explication, et que celle qu'on en fait par les syllabes, ou par d'autres parties plus grandes, n'explique rien. Dis-moi ton sentiment là-dessus, afin que nous l'examinions.

THÉÉTÈTE.

Eh bien, je l'accorde.

SOCRATE.

Penses-tu aussi qu'on soit savant sur quelque objet que ce puisse être, lorsqu'on rapporte une même chose tantôt au même objet, et tantôt à un objet différent; ou qu'on porte sur le même objet tantôt un jugement, tantôt un autre?

THÉÉTÈTE.

Non, certes, je ne le pense pas.

SOCRATE.

Et tu ne te rappelles point que c'est précisé-

ment là ce que vous faisiez toi et les autres, au commencement que vous appreniez les lettres?

THÉÉTÈTE.

Veux-tu dire que nous croyions tantôt que telle lettre appartenait à la même syllabe, et tantôt telle autre; et que nous placions la même lettre tantôt à la syllabe qui lui convenait, tantôt à une autre?

SOCRATE.

Oui, cela même.

THÉÉTÈTE.

Par Jupiter, je ne l'ai pas oublié, et je ne tiens pas pour savans ceux qui sont capables de ces méprises.

SOCRATE.

Mais quoi? lorsqu'un enfant dans le même cas où tu étais alors, écrivant le nom de Théétète par un *th* et un *e*, croit devoir l'écrire et l'écrit ainsi, et que voulant écrire celui de Théodore, il croit devoir l'écrire et l'écrit par un *t* et un *e*, dirons-nous qu'il sait la première syllabe de vos noms?

THÉÉTÈTE.

Nous venons de convenir que celui qui est dans ce cas est loin de savoir.

SOCRATE.

Rien empêche-t-il qu'il soit dans le même cas

par rapport à la seconde, à la troisième et à la quatrième syllabe?

THÉÉTÈTE.

Rien.

SOCRATE.

Lorsqu'il écrira de suite le nom de Théétète, n'en porte-t-il pas un jugement droit avec le détail des élémens qui le composent?

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

En même temps qu'il juge vrai, n'est-il pas encore dépourvu de science, comme nous avons dit?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Il a pourtant l'explication de ton nom avec un jugement vrai: car il l'a écrit connaissant l'ordre des élémens qui, selon nous, est l'explication du nom.

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Il y a donc, mon cher ami, un jugement droit accompagné d'explication, qu'il ne faut point encore appeler science.

THÉÉTÈTE.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Ainsi, nous n'avons, selon toute apparence, été riches qu'en songe, quand nous avons cru tenir la véritable définition de la science. Mais ne nous pressons pas de condamner. Peut-être n'est-ce pas cela qu'on entend par le mot explication, et faut-il choisir la troisième et la dernière des idées qu'a pu avoir en vue, disions-nous, celui qui a défini la science un jugement vrai accompagné d'explication.

THÉÉTÈTE.

Tu me le rappelles fort à propos : il en reste en effet encore une. La première était l'image de la pensée exprimée par la parole. La seconde qu'on vient de développer, la détermination du tout par les élémens. Et la troisième, quelle est-elle, selon toi?

SOCRATE.

Celle que beaucoup d'autres attacheraient comme moi au mot explication, savoir, de pouvoir dire en quoi la chose sur laquelle on nous interroge diffère de toutes les autres.

THÉÉTÈTE.

Pourrais-tu m'expliquer ainsi quelque objet?

SOCRATE.

Oui, le soleil, par exemple. Je crois te le désigner suffisamment, en disant que c'est le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

SOCRATE.

Écoute pourquoi j'ai dit ceci. Nous venons d'établir que, selon quelques-uns, si tu saisis dans chaque objet sa différence d'avec tous les autres, tu en auras l'explication : au lieu que si tu en saisis une qualité commune, tu auras l'explication des objets à qui cette qualité est commune.

THÉÉTÈTE.

Je comprends; et il me paraît qu'on fait bien d'appeler cela explication.

SOCRATE.

Ainsi, lorsque, avec un jugement droit sur un objet quelconque, on connaîtra sa différence d'avec tout autre, on saura ce qu'on n'avait auparavant que jugé.

THÉÉTÈTE.

Nous ne craignons pas de l'assurer.

SOCRATE.

Maintenant, Théétète, que je suis près de

cette définition, je n'y saisis pour mon compte absolument rien, comme devant certains tableaux; dans l'éloignement, je croyais y voir quelque chose.

THÉÉTÈTE.

Comment? d'où vient que tu parles de la sorte?

SOCRATE.

Je te le dirai, si je puis. Lorsque, en même temps que je porte sur toi un jugement droit, je peux encore t'expliquer, je te connais: sinon, je n'ai qu'un jugement arbitraire.

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

T'expliquer, c'est déterminer ce qui te différencie.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

SOCRATE.

Lors donc que je ne portais sur toi qu'un simple jugement, n'est-il pas vrai que ma pensée ne saisissait aucun des traits qui te distinguent de tout autre?

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il paraît.

SOCRATE.

Ainsi je n'avais dans l'esprit que des qualités communes, qui ne sont pas plus les tiennes que celles de tout autre homme.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Au nom de Jupiter, dis-moi comment en ce cas tu étais l'objet de mon jugement plutôt que tout autre? Suppose en effet que je me représente Théétète sous l'image d'un homme qui a un nez, des yeux, une bouche, et ainsi des autres parties du corps : cette image fera-t-elle que je pense plutôt à Théétète qu'à Théodore, et, comme l'on dit, au dernier des Mysiens?

THÉÉTÈTE.

Non, vraiment.

SOCRATE.

Si je ne me figure pas seulement un homme avec un nez et des yeux, et que je me représente de plus ce nez camus et ces yeux sortant de la tête, sera-ce ton image que j'aurai dans l'esprit plutôt que la mienne, et celle de tous ceux qui nous ressemblent en cela?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

SOCRATE.

Je ne me formerai, ce semble, l'image de Théétète, que quand sa camardise laissera en moi des traces différentes de toutes les espèces de camardise que j'ai vues, et ainsi de toutes les autres parties qui te composent : en sorte que demain, si je te rencontre, cette camardise te rappelle à mon esprit, et me fasse porter de toi un jugement vrai.

THÉÉTÈTE.

Cela est incontestable.

SOCRATE.

Ainsi le jugement vrai atteint aussi la différence de chaque objet.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Qu'est-ce donc que signifie expliquer un objet en même temps qu'on en porte un jugement droit? Car si cela veut dire qu'il faut juger en outre ce qui distingue un objet des autres, c'est nous prescrire une chose tout-à-fait plaisante.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

SOCRATE.

Parce que c'est nous prescrire de juger avec droiture les objets par rapport à leur différence

tandis que nous avons déjà ce droit jugement par rapport à leur différence ; et de cette sorte il y a plus d'absurdité en un pareil conseil, qu'à prescrire de tourner une scytale *, un mortier, ou toute autre chose passée en proverbe. On l'appellerait avec plus de raison le conseil d'un aveugle, rien ne ressemblant mieux à un aveuglement complet, que d'ordonner de prendre ce qu'on a, afin de savoir ce qu'on sait déjà dans le jugement.

THÉÉTÈTE.

Dis-moi, que voulais-tu dire tout-à-l'heure lorsque tu m'interrogeais?

SOCRATE.

Mon enfant, si par expliquer un objet, on entend en connaître la différence, et non simplement la juger ; l'explication en ce cas est ce

* La scytale était un bâton rond, autour duquel on roulait un parchemin sur lequel, lorsqu'il était ainsi roulé, on écrivait ce qu'on jugeait à propos. Celui à qui l'on écrivait avait une scytale de même grosseur, sur laquelle il roulait ce parchemin, afin de pouvoir le lire. Or la scytale étant ronde, il était indifférent en quel sens on la tournât pour y appliquer le parchemin, pourvu qu'elle fût de la grosseur qu'il fallait. Pour le mortier, on voit bien que de quelque manière qu'on le tourne, cela revient toujours au même. *Tourner une scytale, un mortier*, étaient des proverbes pour dire, faire plusieurs fois la même chose, prendre une peine inutile.

qu'il y a de plus beau dans la science. Car connaître, c'est avoir la science : n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.

Oui.

SOCRATE.

Et si on demande à l'auteur de la définition : Qu'est-ce que la science? il répondra apparemment que c'est un jugement juste sur un objet avec la science de sa différence : puisque, selon lui, ajouter l'explication au jugement n'est autre chose que cela.

THÉÉTÈTE.

Apparemment.

SOCRATE.

C'est donc une réponse un peu niaise, quand nous demandons ce que c'est que la science, de nous dire que c'est un jugement droit joint à la science, soit de la différence, soit de toute autre chose. Ainsi, Théétète, la science n'est ni la sensation, ni le jugement vrai, ni ce même jugement accompagné d'explication.

THÉÉTÈTE.

Il paraît que non.

SOCRATE.

Eh bien, mon cher ami, sommes-nous encore pleins, et ressentons-nous encore les douleurs

de l'enfantement relativement à la science? ou avons-nous mis au jour toutes nos conceptions?

THÉÉTÈTE.

Assurément, Socrate, j'ai dit avec ton aide bien plus de choses que je n'en avais dans l'âme.

SOCRATE.

Mon art de sage-femme ne nous apprend-il pas que toutes ces conceptions sont frivoles et indignes qu'on en prenne soin?

THÉÉTÈTE.

Oui, vraiment.

SOCRATE.

Si donc par la suite, Théétète, il t'arrive de vouloir produire et si tu produis en effet, tes fruits seront meilleurs, grâces à cette discussion; et si tu demeures stérile, tu seras moins à charge à ceux avec qui tu converseras, parce que tu seras trop sage pour croire savoir ce que tu ne sais pas. C'est tout ce que mon art peut faire, et rien de plus. Je ne sais rien de ce que savent les grands et merveilleux personnages de ce temps et du temps passé; mais pour le métier de sage-femme, ma mère et moi nous l'avons reçu de la déesse, elle pour les femmes, moi pour les jeunes gens qui ont de la noblesse et de la beauté. Maintenant il faut que je me

rende au Portique du Roi *, pour répondre à l'accusation que Mélitus m'a intentée : mais retrouvons-nous ici, Théodore, demain matin

* Voyez le commencement de l'*Eutyphron*.

PHILÈBE,

OU

DU PLAISIR.

Digitized by Google

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le *Philèbe* est véritablement le complément du *Théétète*. Après avoir établi que la science humaine se réduit à la sensation et au raisonnement appuyé sur la sensation, les sophistes étaient trop conséquens pour ne pas conclure que la sensation, agréable ou pénible, explique la vie morale tout entière; que le mal est dans la peine, et que le plaisir est le bien, et le but unique de l'existence. Le *Théétète* est consacré à la réfutation du principe, le *Philèbe* à celle de la conséquence.

Le souverain bien réside-t-il dans le plaisir et le bonheur? ou la raison, avec le cortège des sciences qu'elle nous révèle et des vertus

qu'elle nous impose, constitue-t-elle l'essence du bien? ou encore est-ce dans une sphère plus haute au-dessus de la raison comme au-dessus du plaisir, qu'il faut aller le chercher? Pour décider cette question, il est évident qu'il faut examiner avec l'attention la plus scrupuleuse, reconnaître et mesurer dans toute leur étendue le domaine du plaisir et celui de la raison, afin de déterminer si l'un ou l'autre contient le souverain bien. Mais avant d'entrer dans cet examen sous les auspices de cette méthode sévère, synthétique et analytique à-la-fois, qui recherche tous les faits individuels pour en tirer des généralités précises en passant par tous les intermédiaires nécessaires, ou qui descend des généralités aux détails en s'attachant aux rapports qui les unissent, Platon répand d'abord sur toute la discussion une lumière qui en éclaire la marche et la suit dans tous ses détours.

Puisque toute la question est de savoir si

le souverain bien consiste dans le plaisir ou dans la raison, la première chose à faire paraît être de déterminer ce que c'est que le souverain bien. Or, ne nous faisons point illusion, interrogeons la nature humaine tout entière et non quelques-unes de ses parties, et nous reconnaîtrons que le souverain bien auquel elle aspire n'est rien moins qu'un bien inconnu capable de répondre à tous nos besoins, de remplir toutes nos facultés, et de ne rien nous laisser à souhaiter ni à concevoir au-delà. Le caractère propre du souverain bien est de se suffire. Ce caractère fixe du souverain bien établi, reste à savoir qui le possède de la vie de raison ou de la vie de plaisir. Si l'une ou l'autre a besoin encore de quelque chose au-delà d'elle, elle ne se suffit pas à elle-même; elle ne constituera pas le vrai bien.

Mais pour examiner si le plaisir ou la raison suffisent à la nature humaine, il faut avoir soin de les séparer de tout ce qui n'est

pas eux, et particulièrement l'un de l'autre, de manière à bien reconnaître le rapport réel de chacun d'eux au souverain bien. Examinons donc le plaisir en lui-même, faisons l'hypothèse des plaisirs et les plus vifs et les plus longs; chargeons-les à volonté de tous les caractères qui répondront le mieux à l'idéal de plaisir que l'imagination à-la-fois la plus exigeante et la plus riche puisse concevoir: mais soyons fidèles à l'hypothèse; c'est-à-dire, ne laissons entrer dans le plaisir aucun autre élément que lui-même, car c'est le plaisir en soi, et non le plaisir uni à quelque autre chose, qu'il s'agit de reconnaître. Il faut donc, pour être rigoureux, faire la supposition du plus grand plaisir possible sans aucun mélange de raison. Or, la prévoyance tient à cette partie de la raison qui, du présent, déduit ou induit l'avenir; donc sans la raison pas de prévoyance, pas d'avenir, par conséquent pas d'espérance. De plus sans la raison pas de mémoire; car il y a du

savoir aussi dans la mémoire, et se souvenir c'est connaître dans le passé, comme prévoir c'est connaître dans l'avenir. Or, n'oublions pas qu'il ne faut mêler aucune connaissance au plaisir; il faut donc lui retrancher aussi la connaissance des plaisirs passés, puisque c'est une connaissance. Le voilà donc borné au présent; le voilà renfermé dans les étroites limites de l'instant qui passe, qui tout-à-l'heure n'était pas pour le plaisir sans prévoyance, qui bientôt ne sera plus pour le plaisir privé de mémoire. Eh bien, cet étroit espace ne lui restera pas même. En effet, la sensation du plaisir présent, et en général toute sensation, est un fait complexe. L'un de ses termes est, si je puis m'exprimer ainsi, la matière de la sensation, à savoir, l'impression extérieure faite sur l'organe, l'irritation intérieure qui y répond, et l'ensemble de mouvemens et de phénomènes physiologiques qui en résultent. Que ces mouvemens et phénomènes se passent dans une substance divisible

qu'on appelle le cerveau, ou dans une substance que l'on suppose indivisible et que l'on appelle âme, toujours est-il que ces mouvemens et phénomènes ne sont pour nous qu'autant que nous en avons connaissance. Quelles que soient les conditions de cette connaissance, il suffit de poser en fait que la connaissance doit être ajoutée à la matière de la sensation pour constituer le fait de conscience. Tant que l'élément intérieur de la connaissance n'a pas eu lieu, l'élément extérieur et matériel est entièrement comme s'il n'était pas, et la conscience n'est pas encore née. Toute sensation dont on n'a pas conscience est vaine; toute conscience suppose aperception, toute aperception est connaissance, et la raison est déjà dans la sensation, ou la sensation est sans réalité. Otez donc la raison, et la sensation du plaisir présent n'arrive pas à la conscience, et le plaisir tout seul en tant que plaisir est impossible. L'hypothèse condamne donc le plai-

sir en soi à une condition qui le frappe lui-même d'inpossibilité.

Or, si telle est la vie de plaisir considérée en elle-même, indépendamment de tout ce qui n'est pas rigoureusement elle, satisfait-elle à la définition du souverain bien? une pareille vie suffit-elle à l'homme?

Maintenant essayons l'hypothèse contraire. Supposons une vie toute de raison, où la science, la mémoire, la prévoyance, la sagesse, soient réunies au plus haut degré, à condition qu'il n'y ait aucun plaisir, ni petit ni grand, et, par conséquent, aucune émotion, aucun sentiment à proprement parler. Pensons-y bien, retranchons avec les plaisirs des sens ceux de la vertu, de la science, de l'intelligence; tout élément de plaisir, quels qu'en soient la source, la forme, le degré, devant être impitoyablement écarté. Et après cela, demandons-nous avec sincérité si cette sublime et abstraite existence suffit aux entrailles de l'homme, et si l'âme

humaine ne rêve rien au-delà. La conclusion est que ni le plaisir tout seul ni la raison toute seule ne constitue le souverain bien.

Mais si on mêlait le plaisir et la raison, quelle partie de la nature humaine réclamerait encore? ce mélange ne satisferait-il point à tous nos besoins, à toutes nos facultés? ne suffirait-il pas à l'homme? ne serait-il pas le souverain bien? Peut-être: mais comment et à quelle dose faut-il mêler le plaisir et la raison? qui doit prédominer dans ce mélange? On ne peut résoudre ces problèmes que par une connaissance plus intime des élémens qu'il s'agit de combiner, c'est-à-dire, du plaisir et de la raison. Avant donc de se laisser entraîner à aucune solution précipitée, il faut faire une revue méthodique de la raison et du plaisir; et avoir en quelque sorte une statistique exacte du monde sensible et du monde rationnel. Platon commence par le premier, par le plaisir, dont il détermine le siège, la nature, l'origine, les

caractères, sans oublier la douleur, dont la théorie se mêle à celle du plaisir et la complète. Nous nous contenterons d'exprimer ici les résultats de cette longue et belle analyse.

1° Le plaisir et la douleur sont des affections d'un être organisé et animé, et tout être organisé et animé est le résultat d'une combinaison d'élémens divers dont l'idéale perfection serait d'être en équilibre: aussitôt que l'équilibre se dérange, il y a peine; quand l'équilibre se rétablit, il y a plaisir; le désordre est l'origine de la douleur, le retour à l'ordre est celle du plaisir. Le plaisir et la douleur ne peuvent donc exister qu'autant qu'il y a mouvement, changement, trouble, révolution: n'éprouver ni plaisir ni douleur ce serait donc être placé au-dessus des lois qui président à l'organisation des êtres, au-dessus de l'ordre et du désordre des élémens, au-dessus de tout changement: ce serait être placé au-dessus des conditions de toute nature composée et finie; ce serait être

Dieu lui-même. Aussi l'antagoniste de Socrate, Protarque, avançant que, sur ce principe, il n'y a pas apparence que les dieux soient sujets à la joie et à la douleur, Socrate répond qu'assurément il n'y a pas apparence, la joie et la douleur contenant quelque chose d'indécent qui dégraderait la majesté divine. Le plaisir et la peine sont donc des affections d'un rang inférieur.

2° Le plaisir et la peine ne se rencontrent pas seulement dans la sensation; tous les accidens sensitifs s'évanouiraient sans laisser aucune trace, sans retenir aucun lien entre eux, si la mémoire ne les conservait en les coordonnant, ou plutôt, c'est la réminiscence qui opère ce prodige, car il y a deux mémoires: l'une, passive comme la sensation, la réfléchit involontairement et accidentellement par une bonne fortune sur laquelle on ne peut pas toujours compter, qui dure peu, et qui ne va jamais jusqu'à reproduire un ensemble dans toute son in-

tégrité; l'autre, qui naît de la volonté et ne reproduit plus par hasard des traits indécis, mutilés et fugitifs, mais interroge elle-même le passé, l'évoque devant elle, en rassemble tous les traits épars pour en faire elle-même un tableau complet et fidèle. La mémoire passive ne dispose pas d'elle-même, la réminiscence dispose d'elle, se gouverne, se corrige: c'est à elle que commence, à proprement parler, la vie morale, dont le centre est la volonté. Les plaisirs et les peines qui résultent de ce nouvel ordre de choses sont les plaisirs et les peines de l'âme. Ces plaisirs et ces peines donnent naissance au desir: lequel est, suivant Platon, un phénomène intellectuel, puisqu'il suppose la réminiscence et la vie morale.

3° S'il y a des opinions vraies et des opinions fausses, il y a des plaisirs vrais et faux, c'est-à-dire vrais et faux relativement à leur objet, comme lorsqu'on se réjouit dans l'espoir d'une chose qui n'arrivera pas, ou lors-

qu'on s'attriste par le regret d'une chose qui n'est pas arrivée.

4° Peut-il y avoir un état de l'âme entièrement vide de plaisir et de peine? Cette question peut se ramener à celle-ci: Tout être animé a-t-il toujours la conscience de tout ce qui se passe en lui? Socrate incline pour la négative.

5° Le plaisir est-il négatif ou positif? le plaisir n'est-il qu'une négation de la douleur, laquelle serait alors le seul fait positif? Il paraît que c'était là une opinion célèbre du temps de Platon, qui, sans l'adopter, se sert des argumens qu'elle lui fournit contre le système du plaisir. Antisthène n'est pas nommé; mais on peut le reconnaître dans le portrait de l'homme austère qui ne philosophe point avec le simple secours de la raison et des lumières impartiales du sens commun, mais par une sorte de dépit généreux qui lui inspire une horreur involontaire pour tout ce qui ressemble au plaisir.

6° La vivacité du plaisir n'est pas un argument en sa faveur. En effet, les plaisirs les plus vifs sont ceux dont les desirs sont les plus violens; et la violence des desirs étant relative à celle des besoins, il s'ensuit que les plaisirs les plus vifs se perçoivent ordinairement au milieu des peines les plus vives. Ensuite, les plaisirs les plus vifs appartiennent plus à la vie désordonnée qu'à la vie régulière et tempérante; car le sage est retenu par la maxime, « Rien de trop », tandis que l'homme déréglé s'abandonne à toutes les extrémités du plaisir et s'y livre jusqu'à en perdre le sens. Les plus grands plaisirs, comme les plus grandes douleurs, sont donc attachés à une mauvaise disposition de l'âme plutôt qu'à une bonne.

7° Les plaisirs et les peines physiques ou morales sont des composés où l'un et l'autre ingrédient, le plaisir et la peine, entrent à des doses différentes. Souvent les deux élémens sont si intimement confondus et tien-

nent si profondément l'un à l'autre, qu'on ne peut les séparer qu'en les détruisant tous les deux. Quelquefois c'est le plaisir qui prédomine, et quelquefois la douleur : et c'est l'élément prédominant qui donne son caractère et son nom à la combinaison.

8° Tout plaisir réel est composé de plaisir et de peine. Tous les objets réels de la nature, composés et variables, ne nous donnent que des plaisirs semblables à eux. Ces figures, ces couleurs, ces sons, ces formes de toute espèce qui nous charment et qui nous entraînent, mêlent toujours à la vivacité des plaisirs qu'ils nous procurent quelque chose d'inégal et de douloureux ; on en jouit avec inquiétude, on les perd avec désespoir. Mais que l'intelligence traverse ces apparences extérieures, qu'elle pénètre dans l'intimité de la nature et dans les profondeurs de son essence, elle y découvrira un autre monde, d'autres couleurs, d'autres lignes, d'autres figures. On comprend qu'il s'agit ici des

figures idéales cachées sous toutes les figures réelles de cet univers, de la ligne droite, du cercle, du triangle; des tons simples dont se compose la mélodie; des couleurs primitives, des formes incorruptibles et des proportions invariables qui entrent dans la composition de tous les êtres. Ce monde, qui échappe aux yeux des sens et du vulgaire, est toujours ouvert au sage, refuge assuré contre les troubles du monde extérieur; source inépuisable de plaisirs toujours nouveaux, dont la privation n'est pas douloureuse et dont la jouissance est accompagnée d'une sensation agréable sans aucun mélange nécessaire de douleur. Le plaisir que nous offre la science est aussi un plaisir sans mélange, comme celui de la contemplation intellectuelle; il est pur dans toute l'étendue et dans toute l'énergie de cette expression. Or, il y a une sympathie intime entre la pureté et la vérité, et la beauté: ce qu'il y a de plus pur, est essentiellement ce

qu'il y a de plus vrai et de plus beau. La blancheur la plus vraie et la plus belle n'est pas celle, dit Platon, qui renferme le plus de blanc souvent mélangé, mais celle qui est la blancheur la plus pure, c'est-à-dire, celle qui renferme le moins d'élémens étrangers. Il en est ainsi de tout le reste, et par conséquent du plaisir. Le plaisir pur ou dégagé de toute douleur, quoique en petite quantité, est plus du plaisir, est un plaisir plus vrai et plus beau que la plus grande quantité de plaisir composé et mélangé. La mesure du vrai et du beau est donc la pureté, non la quantité et la grandeur.

9° Voilà le plaisir dans toute sa pureté: cependant, même en cet état, il est essentiellement relatif, et, par conséquent, d'un ordre inférieur. Il y a deux sortes d'existences, l'existence absolue et l'existence relative. L'existence absolue vient d'elle-même, se rapporte à elle-même, se suffit à elle-même; l'existence relative a besoin d'une autre pour

exister et se maintenir. Or, le plaisir n'est qu'un phénomène, un accident qui paraît et disparaît, et qui même, pendant l'instant où il passe, change sans cesse et admet sans cesse du plus et du moins, caractère incompatible avec ce qui existe en soi: le plaisir est donc relatif à une autre chose, laquelle nécessairement doit être absolue. L'existence absolue à laquelle le plaisir se rapporte lui est donc supérieure, et l'exclut du premier rang; si elle est le bien, le plaisir ne peut l'être. Il suffit de distinguer l'existence absolue et l'existence phénoménale pour comprendre qu'il est impossible de mettre le bien dans le plaisir. Que penser après cela des philosophes, qui au lieu de rapporter le phénomène à l'existence, le plaisir à son principe, rapportent leur vie tout entière au plaisir comme à l'existence elle-même, subissant ainsi toutes les conséquences de cette subversion de l'ordre, et soumettant leur destinée aux conditions inévitables de tout phéno-

mène, à la diminution comme à l'augmentation, à l'altération, au changement, et à ce trouble perpétuel qui est la loi de toute nature relative et contingente?

10° Si le plaisir est le souverain bien, il est le vrai principe directeur de l'existence: c'est à lui qu'il faut tout rapporter; c'est sur lui qu'il faut tout mesurer; c'est lui qui doit décider ce qui est bien et ce qui est mal, et si les attributs de l'âme, la force, la tempérance, l'intelligence, la liberté, le dévoûment sont bons ou mauvais, selon qu'ils font pour lui ou contre lui. Dans ce système, le plaisir et la peine sont la condition et la mesure de la bonne ou de la mauvaise disposition de l'âme. Souffrir est un mal, fût-on le plus vertueux des êtres; jouir est un bien, en fût-on le plus pervers.

Telle est l'origine, la nature, les formes différentes, les caractères essentiels, les conséquences, en un mot, tout le système du plaisir. Il résulte de cette analyse, que si le

plaisir même le plus excellent et le plus pur est encore marqué du caractère de relativité et de contingence, il est dans une impuissance invincible de constituer le souverain bien et de suffire à la nature humaine.

Passons maintenant à l'analyse de la raison, et considérons-la dans ses produits, dans les connaissances humaines.

Rien de plus facile que de diviser et de classer les sciences d'après certaines vues et pour certains besoins de l'esprit ; mais une méthode sévère ne peut s'arrêter à ces distinctions et à ces classifications arbitraires. Laissant là toute considération d'utilité pratique, et s'attachant au sujet en lui-même, c'est de l'idée même de la science, qu'elle part pour examiner, diviser et classer toutes les sciences. Or, le caractère et la mesure de la science, comme de la blancheur et du plaisir, est la pureté et l'abstraction, c'est-à-dire le retranchement de tout élément étranger ; et tout élément particulier et contingent est

étranger à la science. Il n'y a point de science de ce qui passe, de ce qui peut être ou n'être pas, de ce qui fut hier et ne sera plus demain, de ce qui change et devient sans cesse, sans être jamais, à parler rigoureusement. Le particulier et le contingent peuvent bien se mêler à la science; ils l'enveloppent, ils ne la constituent pas. Plus une science est entourée de cet alliage, moins elle a de hauteur et de vérité, ne renfermant que des vérités qui ne lui appartiennent pas, dépendantes des temps, des lieux, des circonstances; vérités à telle condition, erreurs à telle autre. Plus elle est pure au contraire, plus elle renferme de vérités universelles et nécessaires, et plus elle a de vérité, plus elle est élevée dans l'échelle de la science.

Platon met donc au-dessus de toutes les sciences qui n'ont pour objet que l'arbitraire et le contingent, au-dessus des sciences empiriques, celles qui s'occupent de vérités universelles et nécessaires. Il les appelle sciences

directrices, ἡγεμονικαί, parce qu'elles fournissent à toutes les autres un point de départ, une impulsion, une lumière, un but. En effet, ôtez aux siences empiriques l'arithmétique, la géométrie, la physique mathématique, la métaphysique, la morale désintéressée, il ne vous reste que des arts et non des sciences, des routines au lieu de méthodes, et, à la place de règles fécondes, des tâtonnemens et des calculs incertains. C'est dans Platon lui-même qu'il faut voir l'énumération et la classification des sciences d'après ce point de vue, et l'état des connaissances humaines à cette époque.

Il y a plus: chacune des sciences qui seules méritent ce nom, et qui sont à la tête de toutes les autres sciences, contient, en quelque sorte, deux sciences différentes, c'est-à-dire une partie plus scientifique que l'autre. Par exemple, l'arithmétique est double. Il y a l'arithmétique qui opère sur le concret, et s'allie à des élémens étrangers; et il y a celle

qui opère sur l'abstrait, n'admet que des quantités pures et des rapports indépendans de toute matière. Il y a deux géométries, celle des mesureurs vulgaires et celle des philosophes : il y a deux physiques, deux astronomies. Enfin, partout et toujours le caractère scientifique est l'abstrait et le pur, l'universel et le nécessaire.

Si les divers degrés de pureté et de fixité déterminent et mesurent les divers degrés de la science, la première de toutes les sciences doit être celle qui considère dans toute science ce qu'il y a de pur et de fixe, ce qui en fait une science véritable; je veux parler de la dialectique. Et ne confondons pas la dialectique des Grecs et de Platon avec celle de la scolastique moderne, profonde dans l'apparence, ignorante de la réalité, perdue et comme ensevelie dans des arguties verbales et des formules pédantesques. La dialectique de Platon néglige les mots et les formes, tend à l'essence et s'y attache; elle

va parcourant toutes les sciences, διαλέγων, recherchant les bases de chacune d'elles, en examinant la légitimité; retranchant tout ce qui n'est point d'accord avec l'idéal scientifique dont elle est armée, qu'elle poursuit dans tout, qu'elle impose à tout; séparant la plus haute probabilité de la certitude, la généralisation la plus étendue de l'universalité, la vraisemblance de la nécessité, l'apparent du réel, le phénomène de l'être; elle ne s'arrête que quand elle est arrivée là; car alors elle est arrivée au plus haut degré de pureté et d'abstraction, l'être étant essentiellement identique et simple, et tout mélange, toute composition, tout alliage d'élémens étrangers, et par conséquent toute altération de la vérité, expirant dans l'absolue pureté de l'essence. La dialectique est la science de l'absolu et de l'être: elle est donc la science par excellence, la science de la science, pour ainsi dire; elle est la sagesse et la raison elle-même.

Ici finit toute analyse: on ne peut ni remonter plus haut, ni pénétrer plus avant. Nous avons atteint ce qu'il y a de plus pur dans la science; nous avons épuisé ce qu'il y a de meilleur dans la raison. Eh bien! même à cette hauteur, interrogeons-nous de bonne foi, et demandons-nous si, dans cette sphère sublime, quelque chose ne nous manque pas encore; car, ne l'oublions pas, plus nous avons pénétré dans l'intimité et la pureté de la science, plus nous avons dû rigoureusement séparer la science et la raison de tout élément étranger, et, par conséquent de tout plaisir. Or, la nature humaine, naïvement et profondément interrogée, répond avec une force irrésistible, qu'elle ne peut se défendre d'aspirer au bonheur, et que la science de l'être lui-même, la science absolue ne lui suffit pas. Nous voici donc ramenés à cette conclusion générale, que ce n'est ni dans le plaisir tout seul, ni dans la science toute seule, mais dans le mélange et

la combinaison de l'un et de l'autre qu'il faut chercher le souverain bien.

Mais comment faire ce mélange? Mêlera-t-on toutes les sciences avec tous les plaisirs, ou seulement les sciences pures avec les plaisirs purs ?

Ici se montre le bon sens qui, dans Platon, comme dans la réalité, est toujours joint à l'élévation et à la profondeur. N'admettre dans les sciences que la partie qui s'occupe de l'absolu et de l'immuable, ce serait se renfermer dans une sphère sans contact avec celle d'ici-bas; ce serait retrancher les conditions mêmes de notre existence actuelle, c'est-à-dire du bonheur. Laissons donc aller les sciences empiriques à la suite des sciences plus pures, pourvu que d'abord nous nous soyons mis en possession de celles-là. Car les sciences empiriques, si dangereuses et si vaines lorsqu'elles nous font illusion sur les sciences véritables dont elles nous écartent, sont bonnes et vraies quand on les a

rendues au rapport qu'elles devraient toujours garder avec la science et la vérité. Quant aux plaisirs, il faut accepter les plaisirs purs dont nous avons parlé, les plaisirs que la quantité et la grandeur extérieure recommandent moins que leur qualité intrinsèque et réelle; les plaisirs qui tiennent le plus à la raison, et qui accompagnent la science; la vertu, la tempérance et la sagesse: mais pour les plaisirs qui naissent de la folie et de l'intempérance, qui voudrait les associer avec la raison? La règle invariable de ce mélange est de ne rien mêler à la sagesse qui lui répugne et puisse jamais lui faire obstacle. Cette règle écarte les plaisirs trop grands, quelle qu'en soit la source, fût-elle en apparence la plus noble et la plus élevée: il faut les écarter, quels qu'ils soient, sous quelque forme qu'ils se présentent, de quelque côté qu'ils nous viennent, par cela seul que leur effet inévitable est de troubler l'âme, et par conséquent d'être tôt ou tard

un obstacle à la sagesse. Tout élément passionné doit être scrupuleusement retranché du mélange; et c'est entre les plaisirs purs exclusivement et toutes les sciences sans distinction que se fait le mélange le plus vrai, le plus harmonieux, le plus beau, image la plus fidèle et la plus complète du souverain bien dans l'homme et dans l'univers. Je dis le plus vrai, puisque ainsi il a été fait sous les auspices de la vérité, ce qu'il y a de plus pur, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vrai dans la science et dans le plaisir, étant les élémens de ce mélange; le plus harmonieux, puisque, sans l'harmonie, la mesure et la proportion, ce ne serait pas un mélange, mais la confusion et le chaos; enfin le plus beau, puisque la vérité et la proportion constituent la beauté. La vérité, la proportion, la beauté, tels sont les caractères du mélange, qui seul nous représente le souverain bien.

Or, si tels sont les caractères de ce mé-

lange, auquel des deux élémens dont il se compose se rapportent-ils, au plaisir ou à la raison? En d'autres termes, la combinaison du plaisir et de la raison étant nécessaire pour constituer le souverain bien, quel est celui de ces deux élémens qui prédomine dans la combinaison; et en fait la vérité, la proportion et la beauté? D'abord la vérité se rapporte-t-elle plus au plaisir ou à la raison? Mais rien de plus trompeur que le plaisir, tandis que la raison est, ou la même chose que la vérité, ou ce qui lui ressemble davantage. Quant à la proportion, rien de plus impatient de toute mesure que le plaisir. Enfin pour la beauté, personne, dans son bon sens n'a jamais imaginé, même en songe, de rougir de la raison comme d'une chose laide et honteuse; tandis que le plaisir, quand il n'a pas été soumis à la mesure et à la vérité, risque de paraître honteux et ridicule, et que tout être moral, par un instinct de pudeur qui trahit à-la-fois et la dignité de la nature

humaine et l'infériorité du plaisir, cherche l'ombre et le mystère pour y cacher ses plus exquises jouissances.

Ainsi, en résumé, ni le plaisir ni la raison, considérés isolément, même à leur degré le plus élevé, ne constituent le souverain bien. Pour y atteindre, il faut mêler le plaisir avec la raison, en choisissant ce qu'il y a de plus pur dans l'un et dans l'autre, de manière à en composer un mélange dont les caractères soient la vérité, la mesure et la beauté, c'est-à-dire dont la raison, à laquelle ces caractères se rapportent, reste toujours l'élément fondamental.

En résumant cette analyse imparfaite d'un des plus anciens monumens de philosophie morale, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer la singulière analogie qu'il présente avec la dernière grande tentative philosophique qui a honoré la fin du dix-huitième siècle. Sous le règne des méthodes et des classifications empiriques, il s'est ren-

contré un homme qui entreprit de déterminer avec plus de profondeur l'élément scientifique des connaissances humaines, et par là la véritable méthode, et qui, au scandale de toute la philosophie contemporaine, trouva l'élément scientifique dans le caractère d'universalité et de nécessité qu'il assigna à une partie de nos connaissances. Toutes nos connaissances, pour parler la langue bizarre si l'on veut, mais précise et claire du philosophe de Kœnigsberg, contiennent une partie matérielle, c'est-à-dire des données extérieures et contingentes comme l'expérience, et de plus une partie formelle, c'est-à-dire empruntée à la raison, qui, intervenant avec ses lois, impose aux élémens isolés, divers et fugitifs de l'expérience et des sens, sa propre forme, un élément intellectuel qui les rallie et les coordonne et en fait des pensées, des propositions. Toute connaissance réelle est complexe, composée d'une partie matérielle et d'une partie formelle,

L'analyse vulgaire s'arrête au composé; l'analyse philosophique consiste à séparer les deux termes pour ne s'attacher qu'à l'un d'eux, à la partie universelle et nécessaire, à la forme de la connaissance, et à s'élever sans cesse du composé à l'abstrait, de la raison considérée dans ses rapports avec le monde sensible, à la raison considérée en elle-même et dans sa pureté. Réhabiliter l'indépendance de la raison, déterminer avec précision toutes les lois qui émanent de sa constitution, énumérer toutes ces lois, les classer systématiquement, développer leur action et leur mécanisme intérieur, mesurer avec une exactitude scrupuleuse leur portée la plus haute et en même temps leur limite nécessaire, et toujours rester dans la sphère supérieure de la raison sans aucun contact avec l'expérience, et cela sans aucune teinte de mysticisme ou de fanatisme, avec une méthode d'observation psychologique, profonde, régulière et lumineuse; telle est l'idée

de la *Critique de la raison pure*. N'est-elle pas déjà presque tout entière dans le *Philèbe?* et, chose singulière, avec l'identité des idées, n'y trouve-t-on pas l'identité du langage? et même l'expression qui sert en quelque sorte d'étendard à la philosophie de Kant ne joue-t-elle pas le même rôle dans le *Philèbe?* Das reine, τὸ εἰλικρινές, le pur et l'abstrait n'est-il pas à-la-fois le but et la devise des deux philosophes?

Mais c'est surtout *la critique de la raison pure pratique* que le *Philèbe* nous rappelle. Toujours fidèle à sa marche générale, Kant commence par y déterminer encore les caractères que devrait présenter le principe moral pour être un véritable principe. C'est là qu'examinant lentement et scrupuleusement tous les efforts du sensualisme pour faire un principe moral de l'intérêt personnel, il a prouvé, une fois pour toutes, avec une étendue et une rigueur qui ne laissent rien à desirer que l'intérêt personnel, le

bonheur étant essentiellement relatif, relatif à celui qui l'éprouve, varie nécessairement dans l'infinie variété des individus et des circonstances, et ne peut, par conséquent, devenir un principe de législation morale. Quels sont donc les caractères qui distinguent le principe moral? Ceux-là mêmes qui distinguent les vrais principes métaphysiques, l'universalité et la nécessité, c'est-à-dire, en morale, l'obligation. Otez ces deux caractères, il vous reste les conseils et les calculs de la prudence; mais vous n'avez plus de devoir, le devoir n'étant pas si on peut l'éluder sous quelque prétexte, et n'étant pour personne, si un seul en est délié. Or, en descendant en soi-même, on y trouve cette notion sacrée du devoir, marquée avec éclat de ces deux nobles attributs d'universalité et d'obligation absolue. — Mais si c'est la raison pure qui révèle et qui fonde la loi du devoir et le principe universellement obligatoire de la justice, il suit que ce principe

est applicable à tout, et même au bonheur dont il est essentiellement distinct; et l'application directe de l'idée de la justice à celle du bonheur donne naissance à un nouveau principe que la raison reconnaît, et qu'elle proclame avec la même autorité que le premier; savoir, que le bonheur est dû à l'accomplissement de la loi morale, qu'il en est la conséquence légitime. Le principe du mérite de la vertu est aussi universel, aussi absolu que celui de la vertu même. Séparez ces deux principes, il y a trouble et contradiction dans la raison. Ce n'est plus même ici, comme dans Platon, la sensibilité humaine qui réclame: toute considération sensible est écartée; le bonheur n'est plus un besoin, c'est un droit inhérent à un devoir, et constituant avec lui une unité morale que Kant, ainsi que Platon, appelle le souverain bien. Dans l'un comme dans l'autre, le souverain bien a deux élémens indivisibles; et dans l'un comme dans l'autre encore, ces

deux élémens, tout indivisibles qu'ils sont dans l'unité du souverain bien, se distinguent néanmoins en ce que l'un doit toujours rester l'élément primordial qui détermine et mesure l'autre. Le bonheur est lié intimement à la vertu, mais, selon Kant, la vertu reste toujours le motif unique de l'acte moral, qui n'est moral en soi, légitime et bon, que par son rapport immédiat à la règle, qui seule doit l'avoir déterminé. Le bonheur n'est même un droit qu'autant qu'il n'a pas été un motif; il est permis tout au plus comme espérance: comme but direct, il cesse d'être légitime, et du haut rang où l'élevait sa subordination à la vertu, il retombe parmi ces mobiles sensitifs avec lesquels la raison pure pratique n'a rien à voir.

Les développemens analytiques de ces grandes idées remplissent la première partie de l'ouvrage de Kant. La seconde embrasse l'ensemble des conséquences ontologiques que la dialectique déduit des faits et des princi-

pes psychologiques précédemment établis. Si nous devons, nous pouvons, et l'obligation de la vertu implique le pouvoir de la pratiquer. S'il y a une alliance nécessaire entre la vertu et le bonheur, l'obstacle de ce monde extérieur, relatif et contingent, est un obstacle vain devant le décret de la raison pure; ce décret doit être réalisé, et l'ordre moral, c'est-à-dire la réparation de ce désordre temporaire, la vie future est infaillible. Et si elle l'est, l'existence d'une puissance supérieure à la fatalité extérieure, et capable d'opérer le rétablissement de l'ordre, n'est pas moins infaillible; de sorte que la liberté, l'immortalité de l'âme, et Dieu, sont des corollaires de la notion du souverain bien, corollaires dont toute la valeur repose sur celle de leur principe. Tel est le système entier de la critique de la raison pure pratique, le monument le plus solide et le plus hardi que le génie philosophique ait élevé à la vertu désintéressée. La méthode qui a présidé à sa formation, qui

brille dans ses moindres détails comme dans les proportions générales et l'ordonnance du tout, est l'esprit de la véritable abstraction; et la pierre de l'édifice, la base réelle du système entier, est le dualisme du souverain bien, et la relation intime des deux termes distincts et indivisibles à-la-fois dont il se compose. Or, l'esprit de la vraie abstraction et le dualisme du bien sont précisément les fondemens du Philèbe. L'accord de ces deux beaux génies qui se rencontrent sans s'être cherchés à travers tant de siècles, presque aux deux extrémités de la civilisation européenne, n'est-il pas un phénomène curieux et frappant qui dépose d'une manière touchante en faveur de l'universalité, et par conséquent de la haute vérité de leurs principes?

Déterminer l'idée du souverain bien telle qu'elle est dans l'intelligence humaine, les caractères et les divers degrés du plaisir, comme les caractères et les divers degrés de

la science; soumettre à un examen méthodique les parties les plus délicates et les plus pures du plaisir et de la raison; descendre aussi profondément, s'élever aussi haut qu'il est possible dans ce genre de recherches, ce n'est pas encore dépasser les limites de l'observation intérieure et de cette partie de la philosophie que l'on appelle la psychologie. Or, on a pu voir, par le rapide parallèle que nous avons fait du *Philèbe* avec la critique de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique, que, quand même il ne sortirait pas du cercle de la psychologie, il serait encore au niveau des tentatives les plus récentes et les plus distinguées de la philosophie moderne. Mais le *Philèbe* ne s'arrête pas là. Au milieu de la longue et savante discussion qui, par l'observation tour-à-tour la plus évidente et la plus subtile, conduit analytiquement à la solution du problème du souverain bien, se rencontrent quelques pages où Platon essaie en quelque sorte d'emporter la question

de haute lutte, en classant d'abord toutes les existences réelles et possibles, visibles et invisibles, pour déterminer ensuite, par la comparaison, à laquelle de ces existences correspond le plaisir et la raison, et par là quelle place relative ils occupent dans l'ordre des êtres.

Quand on considère attentivement tous les objets de cet univers, on en voit un certain nombre dont le caractère est une mobilité qui les fait passer sans cesse du plus au moins et du moins au plus, et dont les seules expressions légitimes dans les langues humaines sont, à proprement parler, les comparatifs. Par exemple, qui dit lent, dit moins vite, et vite, moins lent; il en est de même du froid, du chaud, du sec, de l'humide et de mille autres choses qui sont toujours en augmentation ou en diminution et dans une décomposition perpétuelle, indéfinissable par conséquent, puisque toute définition fixe et détermine son

objet. On peut les ranger dans la classe de l'indéfini ou de l'infini, sans s'arrêter aux différences qui peuvent séparer ces deux termes. Au contraire, il y a des objets dont le caractère est la détermination, qui sont une chose et non pas une autre, dans un degré et non dans un autre, positifs, précis, finis, en un mot. Par exemple, deux est une quantité déterminée qu'on ne peut confondre avec aucune autre, et qui en elle-même n'admet ni le plus ni le moins. Mais ces deux manières d'être que nous venons de décrire, il ne faut pas croire qu'elles aient chacune d'elles une réalité à part; il n'y a rien dans la nature qui soit fini ou infini seulement; il y a dans tout de l'infini et du fini; et ce monde, dans sa réalité, est un composé de ces deux élémens primitifs, insaisissables en eux-mêmes, quoique l'esprit les distingue et ne puisse pas ne pas les distinguer. De plus, l'infini et le fini sont liés l'un à l'autre dans une proportion et une mesure qui doit avoir

une cause; et par delà cette cause on ne peut plus remonter dans l'échelle des êtres, laquelle admet ainsi quatre degrés: l'infini, l'être inférieur sans règle et sans forme, la matière abstraite : le fini qui donne une forme à cette matière, et qui ainsi la fait passer et passe lui-même à la réalité; ce monde, le mixte et le composé, le rapport harmonique des deux êtres simples; enfin, la cause ordonnatrice.

Recherchez tous les élémens de l'existence universelle, vous n'en pourrez trouver un de plus; et, si c'est là en effet tout ce qui compose l'ensemble des êtres, il ne s'agit plus que d'y rapporter successivement le plaisir et la raison, pour déterminer la supériorité de l'un ou de l'autre.

D'abord le souverain bien, en tant qu'il est un mélange du plaisir et de la raison, est évidemment au second rang et de la classe du mixte et du composé. Quant au plaisir, il n'est pas moins évident que si, comme nous

l'avons vu, il a pour caractère le plus ou le moins, et l'impatience de tout état fixe et déterminé, il n'est ni au premier rang de la cause ordonnatrice, ni au second du mélange ordonné avec mesure, ni même au troisième du fini et du déterminé; mais qu'il est au dernier de tous, dans la classe de l'indéterminé et de l'infini. Reste à reconnaître la place de la raison.

L'univers ou le mélange de l'infini et du fini est composé de quatre élémens : l'eau, le feu, l'air et la terre, qui se retrouvent et dans le tout et dans chaque partie organisée, L'homme est un abrégé du monde : c'est un monde lui-même qui contient tous les élémens de l'univers, auquel il les a empruntés. On peut donc étudier l'univers dans l'homme, et conclure légitimement de l'un à l'autre. Or, si on peut dire que l'univers est un grand corps, puisqu'il renferme les mêmes élémens que le nôtre dans une proportion infinie; et si le nôtre a un principe qui en constitue

l'ordre harmonique, s'il a une âme, l'univers a une âme aussi, dont la nôtre est une émanation et une image imparfaite. Notre âme est douée de raison, l'analogie porte donc à conclure que celle de l'univers l'est aussi. D'ailleurs cette raison reluit assez dans l'univers, et le rapport de toutes ses parties et l'harmonie du mécanisme universel élèvent nécessairement à un principe, à une cause qui a tout fait avec poids et mesure, de laquelle partent et où viennent se réfléchir tous les rayons de l'ordre et de la beauté répandus avec éclat dans l'immensité de la nature. L'intelligence, dit Platon, est du même genre que la cause: elle est au premier rang de l'essence.

Si l'intelligence ou la raison est la cause, c'est elle qui, s'associant à l'infini et au plaisir qui s'y rapporte, le détermine et le règle. Elle est le principe du fini au même titre qu'elle est le principe du mélange de l'infini

et du fini; et sans elle il n'y aurait aucun bien ni dans le mélange du fini et de l'infini qui n'aurait pas lieu, ni, à plus forte raison, dans l'infini et le plaisir, qui, manquant de mesure et de frein, iraient sans cesse se perdant dans une indétermination, un désordre, une dissolution perpétuelle. L'intelligence est donc au premier rang des êtres, comme le plaisir est au dernier, et par là est terminée d'un seul coup la dispute sur la prééminence du plaisir et de l'intelligence relativement au bien; car le plaisir, étant relégué dans la catégorie de l'infini, est convaincu de n'avoir rien de bon en lui-même; et l'intelligence, étant élevée à la catégorie de la cause, est mise par là en possession de constituer le bien en s'ajoutant au plaisir. En un mot, le plaisir se rapporte à la catégorie de l'infini, l'intelligence embrasse à-la-fois celle du fini, celle du mixte et celle de la cause à laquelle elle est essentiellement

adéquate. De là cette idée profonde que, plus on remonte dans l'ordre des catégories et des êtres, plus on s'approche de l'intelligence, et que, quand on est arrivé à la première de toutes les catégories, à la cause, on est arrivé au foyer primitif de toute intelligence, et en même temps de tout bien. Tel est l'épisode rapide et fécond qui remplit à peine vingt pages du *Philèbe*, et renferme, dans ce peu de pages, avec la solution *à priori* du problème de la supériorité du plaisir et de l'intelligence, relativement au souverain bien, les résultats imposans des méditations les plus vastes et les plus profondes.

Remarquons, en finissant, que ce grand système, composé lui-même de parties si grandes, n'est point ici présenté d'une manière enveloppée, et que le *Philèbe* est, avec le *Phédon*, le seul ouvrage de Platon où le résultat positif et dogmatique que l'on veut obtenir soit mis en avant, puis débattu et

enfin démontré. Mais le caractère qui le distingue même du *Phédon* et en fait un dialogue entièrement à part, c'est que non-seulement il est dogmatique dans son but, mais qu'il est didactique dans ses formes, et que la marche sévère de la discussion philosophique n'y est jamais dissimulée sous les agrémens du dialogue. Le *Philèbe* n'a pas d'introduction et se termine brusquement; il manque de ces détails imprévus, de ces hasards de conversation, de ces épisodes qui, sans briser le fil, le détendent en quelque sorte, renouvellent sans cesse l'intérêt et donnent au dialogue un air aisé, naturel et piquant. Enfin, si l'on excepte quelques jeux de mots plus ou moins heureux, la grâce des détails a été si impitoyablement sacrifiée à la rigueur de l'ensemble, que la critique a pu, sans invraisemblance, élever le soupçon que le *Philèbe* n'est qu'un canevas philosophique, auquel Platon n'au-

rait pas encore ajouté les formes, le ton et le coloris du dialogue. Mais si le *Philèbe* n'est qu'une esquisse, et non un tableau achevé, il faut convenir que c'est une esquisse qui, en quelques traits grands et distincts, présente une perspective infinie.

Digitized by Google

Digitized by Google

PHILÈBE,

OU

DU PLAISIR.

Interlocuteurs :

SOCRATE, PROTARQUE *, PHILÈBE **,
ASSISTANS.

SOCRATE.

Vois, Protarque, ce que tu te charges de défendre dans l'opinion de Philèbe, et d'attaquer dans la nôtre, s'il y a quelque chose qui ne soit pas selon ta façon de penser. Veux-tu que nous résumions son opinion et la mienne?

* Jeune homme, fils de Callias, si célèbre par sa passion pour les sophistes.

** On ne trouve rien de particulier sur Philèbe, hors de ce dialogue, où l'on voit seulement que c'était un homme qui enseignait à-peu-près comme les sophistes.

PROTARQUE.

Volontiers.

SOCRATE.

Philèbe dit donc que le bien pour tous les êtres animés consiste dans la joie, le plaisir et l'agrément, et dans les autres choses de ce genre. Je soutiens au contraire que ce n'est pas cela; et que la sagesse, l'intelligence, la mémoire, et tout ce qui est de même nature, comme le jugement droit et les raisonnemens vrais, sont meilleurs et plus précieux que le plaisir pour tous ceux qui les possèdent; et qu'ils sont pour ceux-là, ce qu'il y a de plus avantageux dans le présent et dans l'avenir. N'est-ce point là Philèbe, ce que nous disons l'un et l'autre?

PHILÈBE.

C'est cela même, Socrate.

SOCRATE.

Eh bien, Protarque, acceptes-tu ce qu'on remet entre tes mains?

PROTARQUE.

Il le faut bien, puisque le beau Philèbe a perdu courage.

SOCRATE.

Essayons à tout prix de parvenir à ce qu'il a a de vrai sur cette question.

PROTARQUE.

Essayons-le.

SOCRATE.

Allons ; outre ce qui vient d'être dit, convenons encore de ceci.

PROTARQUE.

De quoi?

SOCRATE.

Que nous entreprenons l'un et l'autre d'expliquer quelle est la manière d'être et la disposition de l'âme capable de procurer à tous les hommes une vie heureuse. N'est-ce pas là ce que nous nous proposons?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Ne dites-vous point, Philèbe et toi, que cette manière d'être consiste dans le plaisir; et moi, qu'elle consiste dans la sagesse?

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Mais que serait-ce, si nous en découvrions quelque autre préférable à ces deux-là? N'est-il pas vrai que, si nous trouvons qu'elle a plus d'affinité avec le plaisir, nous aurons à la vérité

le dessous toi et moi vis-à-vis de ce troisième genre de vie également supérieur au plaisir et à la sagesse, mais que la vie de plaisir l'emportera sur la vie sage?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et que, si elle a plus d'analogie avec la sagesse, la sagesse triomphera du plaisir, et celui-ci sera vaincu? Êtes-vous d'accord avec moi là-dessus? Qu'en pensez-vous l'un et l'autre?

PROTARQUE.

Pour moi, cela me paraît évident.

SOCRATE.

Et toi, Philèbe, que t'en semble?

PHILÈBE.

Je pense, et je penserai toujours, que la victoire est tout entière du côté de la volupté. Mais c'est à toi d'en juger, Protarque.

PROTARQUE.

Puisque tu nous as remis la dispute, Philèbe, tu n'es plus le maître d'accorder ou de contester rien à Socrate.

PHILÈBE.

Tu as raison. Ainsi la déesse de la volupté

n'aura pas de reproche à me faire, et dès à présent, je l'en prends elle-même à témoin.

PROTARQUE.

Nous te rendrons témoignage auprès d'elle que tu as parlé comme tu fais. Maintenant, Socrate, avec l'agrément de Philèbe, ou de quelque manière qu'il prenne la chose, tâchons d'achever cette discussion.

SOCRATE.

Oui, et commençons par cette déesse qui s'appelle Vénus, à ce que dit Philèbe, mais dont le véritable nom est la volupté.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

J'ai toujours, Protarque, au sujet des noms des dieux, une crainte au-dessus de toutes les craintes humaines; et, dans cette occasion, je donne à Vénus le nom qui lui plaira davantage. Quant à la volupté, je sais qu'elle a plus d'une forme; et, comme j'ai dit, il nous faut commencer par elle, en examinant qu'elle est sa nature. Au premier coup-d'œil, on la prendrait pour une chose simple : néanmoins elle prend des formes de toute espèce, et, à quelques égards, dissemblables entre elles. En effet, fais-y atten-

tion. Nous disons qu'il y a le plaisir du libertinage et celui de la tempérance; que l'insensé, plein d'opinions et d'espérances folles, a du plaisir, et que le sage en trouve aussi dans la sagesse. Or, si on osait dire que ces deux espèces de plaisirs sont semblables entre eux, ne passerait-on point à juste titre pour un extravagant?

PROTARQUE.

Il est vrai, Socrate que ces plaisirs naissent de causes opposées, mais ils ne sont pas pour cela opposés l'un à l'autre. Car, comment le plaisir ne serait-il pas ce qu'il y a au monde de plus ressemblant au plaisir, c'est-à-dire à lui-même?

SOCRATE.

A ce compte, la couleur, mon cher, ne différerait en rien de la couleur, en tant que couleur. Cependant nous savons tous que le noir n'est pas seulement différent du blanc, mais qu'il lui est encore tout-à-fait opposé. Pareillement, à ne considérer que le genre: toute figure est la même chose qu'une autre figure; mais si l'on compare les espèces ensemble, il y en a de très opposées entre elles, et d'autres même diversifiées à l'infini. Nous trouverons beaucoup d'autres choses qui sont dans le même cas. Ainsi, n'ajoute pas foi à la raison que tu viens d'alléguer, qui con-

fond en un les objets les plus contraires. Or, j'appréhende que nous ne découvrions des plaisirs contraires à d'autres plaisirs.

PROTARQUE.

Peut-être y en a-t-il. Mais quel tort cela fait-il à l'opinion que je défends?

SOCRATE.

C'est que ces plaisirs étant dissemblables, tu les appelles, disons-nous, d'un nom qui ne leur convient pas. Car tu dis que toutes les choses agréables sont bonnes; et personne à la vérité ne te soutiendra que ce qui est agréable n'est point agréable : mais la plupart des plaisirs étant mauvais, et quelques-uns bons, comme nous le prétendons, tu leur donnes néanmoins à tous le nom de bons, quoique tu reconnaisses qu'ils sont dissemblables, si l'on te force à cet aveu dans la discussion. Quelle qualité commune vois-tu donc également dans les plaisirs bons et mauvais qui t'engage à les comprendre tous sous le nom de bien?

PROTARQUE.

Comment dis-tu, Socrate? Crois-tu qu'après avoir mis en principe que le plaisir est le bien, on t'accorde et on te laisse passer qu'il y a de certains plaisirs qui sont bons, et d'autres qui sont mauvais?

SOCRATE.

Tu avoueras du moins qu'il y en a de dissemblables entre eux, et quelques-uns de contraires.

PROTARQUE.

Nullement, du moins en tant qu'ils sont des plaisirs.

SOCRATE.

Nous retombons de nouveau dans le même discours, Protarque. Nous dirons par conséquent qu'un plaisir ne diffère point d'un plaisir, et qu'ils sont tous semblables : les exemples que j'ai allégués tout-à-l'heure ne nous blesseront en rien; nous essaierons de dire, et nous dirons ce que disent les hommes les plus ineptes et tout-à-fait neufs dans l'art de discuter.

PROTARQUE.

Quoi donc?

SOCRATE.

Si, pour t'imiter et te rendre la pareille, je m'avise de soutenir qu'il y a une ressemblance parfaite entre les choses les plus dissemblables, je pourrais faire valoir les mêmes raisons que toi; et par là, nous paraîtrons plus novices dans la discussion qu'il ne nous convient de l'être, et le sujet que nous traitons nous échappera des mains. Reprenons-le donc et remettons-le à flot; peut-être, en prenant la même direction, parviendrons-nous au même point.

PROTARQUE.

Dis-moi donc comment.

SOCRATE.

Suppose, Protarque, que tu m'interroges à ton tour.

PROTARQUE.

Eh bien?

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que la sagesse, la science, l'intelligence et toutes les autres choses que j'ai mises au commencement au rang des biens, lorsqu'on m'a demande ce que c'est que le bien, se trouveront dans le même cas que ton plaisir?

PROTARQUE.

Par où?

SOCRATE.

Par exemple, la science paraîtra, non pas une, mais divisée en plusieurs sciences, et quelques sciences paraîtront dissemblables entre elles; et même, si par hasard il s'en rencontrait d'opposées, serais-je digne de disputer avec toi, si dans la crainte de reconnaître cette opposition, je disais qu'aucune science n'est différente d'une autre? en sorte que cette conversation s'en allât en un vain propos, et que nous nous tirassions d'affaire au moyen d'un absurdité. Mais non, il ne faut pas que cela nous arrive. Tirons-nous d'affaire, à la bonne heure; mais

évitons l'absurdité. Mon avis est que nous mettions de l'égalité entre nous dans cette discussion : qu'il y ait donc plusieurs plaisirs, et qu'ils soient dissemblables; plusieurs sciences, et qu'elles soient différentes. Ainsi, Protarque, ne dissimulons point que mon bien et le tien renferment chacun en lui-même des élémens différens; exposons hardiment au grand jour cette différence : peut-être qu'après avoir été discutée, elle nous fera connaître s'il faut dire que le plaisir est le bien, ou si c'est la sagesse, ou une troisième chose. Car nous ne disputons pas sans doute maintenant l'un et l'autre, pour que mon opinion l'emporte, ou la tienne : mais il faut que nous nous réunissions tous deux en faveur de ce qui est le plus vrai.

PROTARQUE.

Il le faut, sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi, fortifions encore davantage ce discours par des aveux mutuels.

PROTARQUE.

Quel discours?

SOCRATE.

Celui qui cause de grands embarras à tous les hommes, volontairement et involontairement, et en toute occasion.

PROTARQUE.

Explique-toi plus clairement.

SOCRATE.

Je parle du discours qui s'est jeté par hasard dans notre entretien, et qui est d'une nature tout-à-fait extraordinaire. C'est en effet une chose étrange à dire, que plusieurs sont un, et qu'un est plusieurs; et il est aisé d'embarrasser quiconque soutient en cela le pour et le contre.

PROTARQUE.

As-tu ici en vue ce qu'on dit, que moi Protarque, par exemple, je suis un par nature, et ensuite qu'il y a plusieurs moi contraires les uns aux autres, tout à-la-fois grands et petits, pesans et légers, et mille autres choses semblables?

SOCRATE.

Tu viens de dire, Protarque, sur un et plusieurs, une de ces merveilles qui sont connues de tout le monde; et on est d'accord aujourd'hui qu'il ne faut point toucher à de semblables questions, que l'on regarde comme puériles, triviales, et n'étant bonnes qu'à arrêter dans les discussions. On ne veut pas même qu'on s'amuse aux questions suivantes: lorsque quelqu'un, ayant séparé par le discours tous les membres et toutes les parties d'une chose, et avoué que

tout cela n'est que cette chose qui est une, se moque ensuite de lui-même et se réfute, comme ayant été réduit à admettre des chimères ; savoir, qu'un est plusieurs et une infinité, et que plusieurs ne sont qu'un.

PROTARQUE.

Quelles sont donc, en ce genre, les autres merveilles dont tu veux parler, Socrate, qui font tant de bruit, et sur lesquelles on n'est point d'accord ?

SOCRATE.

C'est, mon enfant, lorsque cette unité n'est point prise parmi les choses sujettes à la génération et à la corruption, comme celles dont nous venons de faire mention. Car en ce cas, et quand il est question de cette espèce d'unité, on convient, comme nous le disions tout-à-l'heure, qu'il ne faut entreprendre de réfuter personne. Mais lorsqu'on parle de l'idée de l'homme ou du bœuf en général, du beau, du bon, c'est sur ces unités et les autres de même nature que l'on s'échauffe beaucoup sans pouvoir s'entendre.

PROTARQUE.

Comment ?

SOCRATE.

Premièrement, on conteste si l'on doit ad-

mettre ces sortes d'unités, comme réellement existantes. Puis on demande comment chacune d'elles est toujours la même, et peut, sans admettre en soi ni génération, ni corruption, rester constamment la même unité; ensuite, s'il faut dire que cette unité existe dans les êtres soumis à la génération et infinis en nombre, divisée par parcelles et devenue plusieurs, ou que dans chacun elle est tout entière, bien que hors d'elle-même : ce qui paraît la chose du monde la plus impossible, qu'une seule et même unité existe à-la-fois dans une et plusieurs choses. Ce sont ces questions, Protarque, qui sont la source des plus grands embarras, lorsqu'on y répond mal, et aussi des plus grandes clartés, lorsqu'on y répond bien.

PROTARQUE.

N'est-ce point par là, Socrate, qu'il nous faut d'abord entrer en matière?

SOCRATE.

Oui, à ce que je pense.

PROTARQUE.

Sois persuadé que tous tant que nous sommes ici *, nous pensons comme toi sur ce point. Pour Philèbe, peut-être est-ce le mieux de ne pas lui

* Ce qui semble indiquer des personnages muets dans ce dialogue.

demander son avis, de peur, comme on dit, de déranger ce qui est bien.

SOCRATE.

A la bonne heure. Par où entamerons-nous cette controverse qui a tant de parties et de formes diverses? n'est-ce point par ici?

PROTARQUE.

Par où?

SOCRATE.

Je dis que ce rapport d'un et plusieurs se trouve partout et toujours, de tout temps comme aujourd'hui, dans chacune des choses dont on parle. Jamais il ne cessera d'être, et il n'a jamais commencé d'exister : mais, autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours; immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert pour la première fois de cette formule, charmé comme s'il avait découvert un trésor de sagesse, est transporté de joie jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le coupant par morceaux, s'embarrassant lui-même et quiconque l'approche, plus jeune et plus vieux ou de même âge que lui; il ne fait quartier ni à son père, ni à sa mère, ni à aucun de ceux

qui l'écoutent : il attaque non-seulement les hommes, mais en quelque sorte tous les êtres; et je réponds qu'il n'épargnerait aucun barbare, s'il pouvait se procurer un truchement.

PROTARQUE.

Ne vois-tu point, Socrate, que nous sommes en grand nombre, et tous jeunes gens *? et ne crains-tu pas que, nous joignant à Philèbe, nous ne tombions sur toi, si tu nous insultes? Quoi qu'il en soit, nous comprenons ta pensée, et s'il y a quelque moyen de faire sortir paisiblement tout ce tumulte de notre conversation, et de trouver un chemin plus beau que celui-là pour parvenir au but de nos recherches, entres-y le premier; nous te suivrons, selon nos forces. Car la question présente, Socrate, n'est point de petite conséquence.

SOCRATE.

Je le sais bien, mes enfans, comme vous appelle Philèbe. Il n'y a point et il ne peut y avoir de voie plus belle, que celle que j'ai toujours aimée; mais elle a échappé déjà un grand nombre de fois à mes poursuites, me laissant seul et dans l'embarras.

* Nouvelle preuve qu'il y avait d'autres assistans. Voyez aussi quelques lignes plus bas : *Mes enfans*...

PROTARQUE.

Quelle est-elle? nomme-la seulement.

SOCRATE.

Il n'est pas malaisé de la faire connaître; mais il est très difficile de la suivre. Toutes les découvertes où l'art entre pour quelque chose, qui ont jamais été faites, ne l'ont été que par ce moyen. Considère bien quel est celui dont je parle.

PROTARQUE.

Dis seulement.

SOCRATE.

C'est, selon moi, un présent fait aux hommes par les dieux, apporté d'en haut avec le feu par quelque Prométhée; et les anciens, qui valaient mieux que nous, et qui étaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle sont composées d'un et de plusieurs, et réunissent en elles, par leur nature, le fini et l'infini : que telle étant la disposition des choses, il faut dans toute recherche s'attacher toujours à la découverte d'une seule idée : qu'on trouvera qu'il y en a une; et que l'ayant découverte, il faut examiner si après celle-là il y en a deux, sinon trois, ou quelque autre nombre; ensuite faire la même chose

par rapport à chacune de ces idées, jusqu'à ce qu'on vît non-seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'espèces elle contient en soi : qu'on ne doit point appliquer à la multitude l'idée de l'infini, avant d'avoir saisi par la pensée tous les nombres déterminés qui sont en elle entre l'infini et l'unité; et qu'alors seulement on peut laisser chaque individu aller se perdre dans l'infini. Ce sont les dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre, et de nous instruire les uns les autres. Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui font un à l'aventure, et plusieurs plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. Après l'unité, ils passent tout de suite à l'infini, et les nombres intermédiaires leur échappent. Cependant ce sont ces intermédiaires qui distinguent la discussion conforme aux lois de la dialectique, de celle qui n'est que contentieuse.

PROTARQUE.

Il me paraît, Socrate, que je comprends une partie de ce que tu dis; mais j'aurais besoin, sur certains points, d'une explication plus claire.

SOCRATE.

Ce que j'ai dit, Protarque, est très clair pour les lettres : vois ce qui en est dans les choses qu'on t'a apprises dès l'enfance.

PROTARQUE.

Comment ?

SOCRATE.

La voix qui nous sort de la bouche est une, et en même temps infinie en nombre pour tous et pour chacun.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Nous ne sommes point encore savans par l'un ni par l'autre de ces points, ni parce que nous savons que la voix est infinie, ni parce que nous savons qu'elle est une; mais de savoir combien elle a d'élémens distincts, et quels ils sont, c'est là ce qui nous rend grammairiens.

PROTARQUE.

Cela est très vrai.

SOCRATE.

C'est aussi la même chose qui fait le musicien.

PROTARQUE.

Comment?

SOCRATE.

La voix considérée par rapport à cet art est une.

PROTARQUE.

Nul doute.

SOCRATE.

Mettons-en de deux sortes, l'une grave, l'autre aiguë, et une troisième ; n'est-ce pas ?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Si tu ne sais que cela, tu n'es point encore habile dans la musique; et si tu l'ignores, tu n'es, pour ainsi dire, capable de rien en ce genre.

PROTARQUE.

Non, assurément.

SOCRATE.

Mais, mon cher ami, quand tu connais le nombre des intervalles de la voix, tant pour le son aigu que pour le son grave, la qualité et les bornes de ces intervalles, et les systèmes qui en résultent ; systèmes que les anciens ont découverts, et qu'ils nous ont laissés, à nous qui marchons sur leurs traces, sous le nom d'harmonies, comme aussi ils nous ont appris que des propriétés semblables se trouvent dans les mouvemens du corps, et qu'étant mesurées par les nombres, elles doivent s'appeler rhythmes et mesures : et en même temps que nous devons procéder de cette manière dans l'examen

de tout ce qui est un et plusieurs; oui, lorsque tu as compris tout cela, c'est alors que tu es savant; et quand, en suivant la même méthode, tu es parvenu à comprendre quelque autre chose que ce soit, tu as acquis l'intelligence de cette chose. Mais, perdu dans l'infini, tout échappe à ta connaissance; et, pour n'avoir fait le compte précis d'aucune chose, tu n'es toi-même compté pour rien. *

PROTARQUE.

Il me paraît, Philèbe, que ce que vient de dire Socrate est parfaitement bien dit.

PHILÈBE.

Je pense de même : mais que nous fait ce discours, et où en veut-il venir?

SOCRATE.

Philèbe nous a fait cette question fort à propos, Protarque.

* Mot à mot : Mais *l'infinité* (τὸ ἄπειρον) des individus et la multitude qui se trouve en eux est cause que tu es d'ordinaire *dépourvu d'intelligence* (ἄπειρος), et que tu ne mérites qu'on fasse de toi ni estime ni *compte* (ἀνάριθμον), comme ne regardant à aucun *compte* (εἰς οὐδένα ἄριθμον), à aucun nombre déterminé dans aucune chose. Le même jeu de mots sur ἄπειρος se trouve dans le *Timée*.

PROTARQUE.

Assurément : réponds-lui donc.

SOCRATE.

Je le ferai, après que j'aurai dit encore un mot sur cette matière. De même que, lorsqu'on a pris une unité quelconque, il ne faut pas, disons-nous, jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre : ainsi, quand on est forcé de commencer par l'infini, il ne faut point passer tout de suite à l'unité, mais porter les regards sur un certain nombre, qui renferme une certaine quantité d'individus, et aboutir enfin à l'unité. Tâchons de concevoir ceci en prenant de nouveau les lettres pour exemple.

PROTARQUE.

Comment?

SOCRATE.

On remarqua d'abord que la voix était infinie, soit que cette découverte vienne d'un dieu, ou de quelque homme divin, comme on le raconte en Égypte d'un certain Theuth, qui le premier aperçut dans cet infini les voyelles, comme étant, non pas un, mais plusieurs; et puis d'autres lettres qui, sans être des voyelles, ont pourtant un certain son; et il reconnut qu'elles avaient pareillement un nombre déter-

miné; ensuite il distingua une troisième espèce de lettres, que nous appelons aujourd'hui muettes : après ces observations, il sépara une à une les lettres muettes et privées de son; ensuite il en fit autant par rapport aux voyelles et par rapport aux moyennes; jusqu'à ce qu'en ayant saisi le nombre, il leur donna à toutes et à chacune le nom d'élément. De plus, voyant qu'aucun de nous ne pourrait apprendre aucune de ces lettres toute seule, et sans les apprendre toutes, il en imagina le lien, comme une unité; et se représentant tout cela comme ne faisant qu'un tout, il donna à ce tout le nom de grammaire, comme n'étant aussi qu'un seul art.

PHILÈBE.

J'ai compris ceci, Protarque, plus clairement que ce qui a été dit précédemment, et l'un m'a servi à concevoir l'autre. Mais à présent, ainsi qu'un peu plus haut, je trouve toujours la même chose à redire à ce discours.

SOCRATE.

N'est-ce point, Philèbe, quel rapport a tout cela à notre sujet?

PHILÈBE.

Oui, c'est ce que nous cherchons depuis longtemps, Protarque et moi.

SOCRATE.

En vérité, vous êtes au milieu de ce que vous cherchez, dites-vous, depuis long-temps.

PHILÈBE.

Comment?

SOCRATE.

Notre entretien n'a-t-il point pour objet dès le commencement la sagesse et le plaisir, pour savoir laquelle de ces deux choses est préférable à l'autre?

PHILÈBE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ne disons-nous point que chacune d'elles est une?

PHILÈBE.

Assurément.

SOCRATE.

Eh bien, le discours que vous venez d'entendre vous demande comment chacune d'elles est une et plusieurs; et comment elles ne sont pas tout de suite infinies, mais comment elles contiennent l'une et l'autre un certain nombre déterminé, avant que chacune parvienne à l'infini.

PROTARQUE.

Socrate, après nous avoir fait faire je ne sais

comment bien des circuits, nous a jetés, Philèbe, dans une question qui n'est point aisée. Vois qui de nous deux y répondra. Peut-être est-il ridicule, qu'ayant pris tout-à-fait ta place dans cette dispute, et m'étant engagé à la soutenir, je te somme de répondre, parce que je ne suis pas en état de le faire; mais il serait, je pense, plus ridicule encore que nous ne puissions répondre ni l'un ni l'autre. Vois donc quel parti nous prendrons. Il me paraît que Socrate nous demande si le plaisir a des espèces ou non, combien et quelles elles sont; et qu'il attend de nous la même chose par rapport à la sagesse.

SOCRATE.

Tu dis très vrai, fils de Callias. En effet, si nous ne pouvons satisfaire à cette question sur tout ce qui est un, semblable à soi et toujours le même, et sur son contraire, aucun de nous, comme l'a montré le discours précédent, n'entendra jamais rien à quoi que ce soit.

PROTARQUE.

Il y a toute apparence, Socrate. Mais s'il est beau pour le sage de tout connaître, il me semble qu'il y a un second degré, qui est de ne pas se méconnaître soi-même. Je vais te dire pourquoi je parle de la sorte. Tu nous as accordé cet entretien, Socrate, et tu t'es livré à nous, pour

découvrir ensemble quel est le plus excellent des biens humains. Philèbe a dit que c'est le plaisir, l'agrément, la joie; tu as soutenu au contraire que les meilleurs biens ne sont point ceux-là, mais ceux-ci; et si nous nous rappelons souvent à nous-mêmes avec une sorte de recherche la difficulté qui nous sépare, ce n'est pas sans raison, mais afin que, étant gravée dans notre mémoire, nous soyons en état de la bien discuter de part et d'autre : tu dis donc, à ce qu'il semble, que le bien qu'il faut regarder comme véritablement supérieur au plaisir, c'est l'intelligence, la science, la prudence, l'art, et tous les autres biens de ce genre, et que ce sont les seuls qu'il faut travailler à acquérir. La dispute s'étant ainsi engagée des deux côtés, nous t'avons menacé en badinant de ne pas te laisser retourner chez toi, que cette question ne fût suffisamment décidée; et toi, tu y as consenti, et tu t'es donné à nous pour cela. Nous te disons donc, comme les enfans, qu'on ne peut plus reprendre ce qui a été une fois bien donné. Ainsi, cesse de diriger comme tu fais cette discussion.

SOCRATE.

De quelle manière ?

PROTARQUE.

En nous jetant dans l'embarras, et en nous

proposant des questions auxquelles nous ne pouvons trouver sur-le-champ une réponse satisfaisante. Car ne nous imaginons pas que la fin de cet entretien doive être de nous réduire tous à ne savoir que dire. Mais lorsque nous sommes hors d'état de répondre, c'est à toi de le faire : tu nous l'as promis. Sur cela, délibère, s'il faut que tu nous donnes la division du plaisir et de la science en leurs espèces, ou si tu la laisseras là, et si tu peux et si tu veux éclaircir d'une autre manière le sujet de notre dispute.

SOCRATE.

Après ce que je viens d'entendre, il ne faut plus que j'appréhende rien de fâcheux de votre part. Ce mot, si tu veux, me délivre de toute crainte à cet égard. Et puis, il me semble qu'un dieu m'a rappelé certaines choses à la mémoire.

PROTARQUE.

Comment, et quelles sont-elles?

SOCRATE.

Je me souviens à ce moment d'avoir entendu dire autrefois, en songe, ou étant éveillé, au sujet du plaisir et de la sagesse, que ni l'un ni l'autre n'est le bien; mais que ce nom appartient à une troisième chose, différente de celles-ci, et meilleure que toutes les deux. Or, si nous

découvrons avec évidence que cela est ainsi, il ne reste plus au plaisir d'espérance de la victoire : car le bien ne pourra plus être confondu avec lui. N'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Nous n'aurons plus besoin après cela de diviser le plaisir en ses espèces, à ce qu'il me semble; la suite de ce discours le montrera plus clairement.

PROTARQUE.

Fort bien commencé; achève de même.

SOCRATE.

Convenons auparavant ensemble de quelques petites choses.

PROTARQUE.

De quoi?

SOCRATE.

Est-ce une nécessité que la condition du bien soit parfaite, ou qu'elle ne le soit point?

PROTARQUE.

La plus parfaite, Socrate.

SOCRATE.

Mais quoi? le bien est-il suffisant par lui-même?

PROTARQUE.

Sans contredit; et c'est en cela que consiste sa différence d'avec tout le reste.

SOCRATE.

Ce qu'il me paraît le plus indispensable d'affirmer du bien, c'est que tout ce qui le connaît, le recherche, le desire, s'efforce d'y atteindre et de le posséder, se mettant peu en peine de toutes les autres choses, hormis celles dont la possession peut s'accorder avec la sienne.

PROTARQUE.

Il est impossible de ne pas convenir de tout ceci.

SOCRATE.

Examinons à présent et jugeons la vie de plaisir et la vie sage, les prenant chacune à part.

PROTARQUE.

Comment dis-tu?

SOCRATE.

Que la sagesse n'entre pour rien dans la vie de plaisir, ni le plaisir dans la vie sage. Car si l'un de ces deux états est le bien, il faut qu'il n'ait plus absolument besoin de rien: et si l'un ou l'autre nous paraît avoir besoin de quelque autre chose, il n'est pas le vrai bien pour nous.

PROTARQUE.

Comment le serait-il?

SOCRATE.

Veux-tu que nous fassions sur toi-même l'épreuve de ce qui en est?

PROTARQUE.

Volontiers.

SOCRATE.

Réponds-moi donc.

PROTARQUE.

Parle.

SOCRATE.

Consentirais-tu, Protarque, à passer toute ta vie dans la jouissance des plus grands plaisirs?

PROTARQUE.

Pourquoi non?

SOCRATE.

S'il ne te manquait rien de ce côté-là, croirais-tu avoir besoin de quelque autre chose?

PROTARQUE.

D'aucune.

SOCRATE.

Examine bien, si tu n'aurais besoin ni de penser, ni de concevoir, ni de raisonner juste, ni de rien de semblable : quoi! pas même de voir?

PROTARQUE.

A quoi bon? Avec le bien-être, j'aurais tout.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que, vivant de la sorte, tu passerais tes jours dans les plus grands plaisirs?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais n'ayant ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni jugement vrai, c'est une nécessité, qu'étant privé de toute réflexion, tu ignores même si tu as du plaisir, ou non.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE

Et puis, étant dépourvu de mémoire, c'est encore une nécessité que tu ne te souviennes point si tu as eu du plaisir autrefois, et qu'il ne te reste pas le moindre souvenir du plaisir que tu ressens dans le moment présent : et même, que ne jugeant pas vrai, tu ne croies pas sentir de la joie dans le temps que tu en sens, et qu'étant destitué de raisonnement, tu sois incapable de conclure que tu te réjouiras dans le temps à venir; enfin, que tu mènes la vie, non d'un homme, mais d'un poumon marin, ou de ces espèces d'animaux de mer qui vivent enfermés dans des coquillages. Cela est-il vrai?

ou pouvons-nous nous former quelque autre idée de cet état?

PROTARQUE.

Et comment s'en formerait-on une autre idée?

SOCRATE.

Et bien, une pareille vie est-elle desirable?

PROTARQUE.

Ce discours, Socrate, me met dans le cas de ne savoir absolument que dire.

SOCRATE.

Ne nous décourageons pas encore : passons à la vie de l'intelligence, et considérons-la.

PROTARQUE.

De quelle vie parles-tu?

SOCRATE.

Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit, ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature?

PROTARQUE.

Ni l'un ni l'autre état, Socrate, ne me paraît digne d'envie, et je ne crois pas qu'il paraisse jamais tel à personne.

SOCRATE.

Mais quoi? si on réunissait ensemble ces deux états, Protarque, et que de leur mélange on en fît un seul qui tînt de l'un et de l'autre?

PROTARQUE.

Parles-tu de celui où le plaisir, l'intelligence et la sagesse entreraient en commun?

SOCRATE.

Oui, je parle de celui-là même.

PROTARQUE.

Il n'est personne qui ne le choisît préférablement à l'un ou l'autre des deux; je ne dis pas tel ou tel homme, mais tout le monde sans exception.

SOCRATE.

Concevons-nous ce qui résulte à présent de ce qu'on vient de dire?

PROTARQUE.

Oui: c'est que de trois genres de vie qu'on a proposés, il y en a deux qui ne sont ni suffisans par eux-mêmes, ni desirables pour aucun homme, ni pour aucun être.

SOCRATE.

N'est-ce pas désormais une chose évidente à l'égard de ces deux genres de vie, que le bien ne se rencontre ni dans l'un ni dans l'autre?

puisque si cela était, ce genre de vie serait suffisant, parfait, digne du choix de tous les êtres, plantes ou animaux, qui auraient la faculté de vivre toujours de cette manière; et que si quelqu'un de nous s'attachait à une autre condition, ce choix serait contre la nature de ce qui est véritablement desirable, et un effet involontaire de l'ignorance ou de quelque fâcheuse nécessité.

PROTARQUE.

Il paraît effectivement que la chose est ainsi.

SOCRATE.

J'ai donc, ce me semble, suffisamment démontré que la déesse de Philèbe ne doit pas être regardée comme étant la même chose que le bien.

PHILÈBE.

Ton intelligence, Socrate, n'est pas le bien non plus : car elle est sujette aux mêmes reproches.

SOCRATE.

Oui, la mienne peut-être, Philèbe; mais pour l'intelligence véritable, l'intelligence divine, je ne pense pas qu'il en soit de même. Ainsi, je ne dispute point contre la vie mixte la victoire en faveur de l'intelligence : mais il faut voir et examiner quel parti nous prendrons par rapport au second prix. Peut-être dirons-nous, moi que

l'intelligence, toi que la volupté est la principale cause du bonheur de cet état mixte; et de cette sorte, quoique ni l'une ni l'autre ne soit le bien, l'une ou l'autre pourrait être regardée comme en étant la cause. Or, sur ce point, je suis plus disposé que jamais à soutenir contre Philèbe que, quelle que soit la chose qui rend cette vie mélangée desirable et bonne, l'intelligence a plus d'affinité et de ressemblance avec elle que la volupté. Et, dans cette supposition, on peut dire avec vérité que la volupté n'a droit de prétendre ni au premier, ni au second prix; elle est même encore plus éloignée du troisième, s'il faut ajouter foi à mon intelligence.

PROTARQUE.

Il paraît, Socrate, que voilà la volupté hors de combat, frappée en quelque manière par les raisons que tu viens d'exposer : elle aspirait au premier prix, et la voilà terrassée. Mais, selon toute apparence, il faut dire aussi que l'intelligence aurait tort de prétendre à la victoire : car elle serait dans le même cas. Mais si la volupté était privée du second prix, ce serait une ignominie pour elle auprès de ses amans, et à leurs yeux elle perdrait beaucoup de sa beauté.

SOCRATE.

Mais quoi? ne vaut-il pas mieux laisser désormais le plaisir tranquille, au lieu de lui faire

de la peine, en lui faisant subir l'examen le plus rigoureux et le poussant à bout?

PROTARQUE.

C'est comme si tu ne disais rien, Socrate.

SOCRATE.

Est-ce parce que j'ai dit, faire de la peine au plaisir, ce qui est impossible?

PROTARQUE.

Non-seulement pour cela, mais parce que tu ne sais point qu'aucun de nous ne te laissera partir, que cette dispute ne soit entièrement terminée.

SOCRATE.

Dieux! quel long discours, Protarque, il nous reste encore, et nullement aisé pour le présent! Car si nous aspirons au second prix en faveur de l'intelligence, je vois qu'il faudra s'adresser ailleurs pour avoir, en quelque sorte, d'autres traits que ceux du discours précédent : il en est pourtant quelques-uns qui pourront encore nous servir. Voyons, le faut-il?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Tâchons d'être extrêmement sur nos gardes, en commençant ce nouveau discours.

PROTARQUE.

Quel est ce commencement?

SOCRATE.

Partageons en deux, ou plutôt, si tu veux, en trois, tous les êtres de cet univers.

PROTARQUE.

Comment? explique-toi.

SOCRATE.

Reprenons quelque chose de ce qui a été dit.

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit tout-à-l'heure que la Divinité a enseigné que les êtres sont les uns infinis, les autres finis?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Rangeons donc les êtres en deux espèces, et mettons pour une troisième celle qui résulte du mélange de ces deux-ci. Mais je me rends pleinement ridicule, à ce que je vois, avec mes divisions d'espèces et ma manière de les compter.

PROTARQUE.

Que veux-tu dire, mon cher?

SOCRATE.

Il me paraît que j'ai encore besoin d'un quatrième genre.

PROTARQUE.

Lequel?

SOCRATE.

Saisis par la pensée la cause du mélange des deux premières espèces, et mets-la avec les trois autres pour la quatrième.

PROTARQUE.

N'aurais-tu pas affaire d'une cinquième, qui puisse en faire la séparation?

SOCRATE.

Peut-être : mais en ce moment je ne le pense pas. En tout cas si j'en ai besoin, tu ne trouveras pas mauvais que j'aille à la poursuite d'une cinquième manière d'être.

PROTARQUE.

Non.

SOCRATE.

De ces quatre espèces, mettons-en d'abord trois à part; et de celles-ci, considérons-en deux, et suivons-les dans toutes leurs branches et leurs divisions : puis ramenons chacune d'elles à une seule idée; et tâchons ainsi de découvrir par où elles sont l'une et l'autre une et plusieurs.

PROTARQUE.

Si tu veux bien t'expliquer plus clairement, peut-être pourrai-je te suivre.

SOCRATE.

Je dis donc que les deux par lesquelles je propose de commencer l'examen, sont celles dont j'ai parlé tout-à-l'heure, l'infini et le fini. Je vais m'efforcer de montrer que l'infini est en quelque sorte plusieurs. Quant au fini, qu'il nous attende.

PROTARQUE.

Il attendra.

SOCRATE.

Vois : ce que je t'exhorte à considérer est difficile et sujet à contestation ; vois pourtant. En premier lieu, examine si tu découvriras du fini dans ce qui est plus chaud ou plus froid ; ou si le plus et le moins qui réside dans cette espèce d'êtres, tant qu'il y réside, ne les empêche point d'avoir des bornes précises; car aussitôt qu'ils sont finis ; leur fin est venue. *

PROTARQUE.

Cela est très vrai.

SOCRATE.

Le plus et le moins, disons-nous, se rencon-

* Jeu de mots du texte : Τελευτῆς γενομένης καὶ αὐτὸ τετελευτήκατον.

tre donc toujours dans ce qui est plus chaud ou plus froid.

PROTARQUE.

Oui, certes.

SOCRATE.

Ainsi, la raison nous montre toujours que ces deux choses n'ont pas de fin, et n'ayant pas de fin, elles sont nécessairement infinies.

PROTARQUE.

Très fort, Socrate.

SOCRATE.

Tu as compris à merveille ma pensée, mon cher Protarque, et tu me rappelles que le terme de fort dont tu viens de te servir, et celui de doucement, ont la même vertu que le plus et le moins : car, quelque part qu'ils se trouvent, ils ne souffrent point que la chose ait une quantité déterminée; mais y mettant toujours du plus fort relativement à du plus faible, et réciproquement, ils produisent en tout le plus et le moins, et font disparaître le combien. En effet, comme il a été dit, s'ils ne faisaient pas disparaître le combien, et qu'ils le laissassent, lui et la mesure, prendre la place du plus et du moins, du fort et du doucement, dès-lors ils ne subsisteraient plus dans le lieu qu'ils occupaient; car ayant admis le combien, ils ne seraient plus ni

plus chauds ni plus froids, ce qui est plus chaud croissant toujours, sans jamais s'arrêter, et ce qui est plus froid pareillement : au lieu que le combien est fixe, et cesse d'être dès qu'il va en avant. D'où il suivrait que ce qui est plus chaud est infini, ainsi que son contraire.

PROTARQUE.

Du moins la chose paraît telle, Socrate. Mais, comme tu disais, cela n'est point aisé à suivre. Peut-être qu'en y revenant à plusieurs reprises, nous tomberons parfaitement d'accord, toi qui interroge et moi qui réponds.

SOCRATE.

Tu as raison, et c'est ce que nous tâcherons de faire. Pour le présent, vois si nous admettrons ce caractère distinctif de la nature de l'infini, pour ne pas trop nous étendre en les parcourant tous.

PROTARQUE.

De quel caractère parles-tu ?

SOCRATE.

Tout ce qui nous paraîtra devenir plus et moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le trop et les autres qualités semblables, il nous faut le rassembler en quelque sorte en un, et le ranger dans l'espèce de l'infini, suivant ce qui a été dit plus haut, qu'il fallait, autant

qu'il se peut, réunir les choses séparées et partagées en plusieurs branches, et les marquer du sceau de l'unité, s'il t'en souvient.

PROTARQUE.

Je m'en souviens.

SOCRATE.

Et ce qui n'admet point ces qualités, et reçoit les qualités contraires, premièrement l'égal et l'égalité, ensuite le double, et tout ce qui est comme un nombre est à un autre nombre, et une mesure à une autre mesure, ne ferons-nous pas bien de le ranger dans la classe du fini? Qu'en penses-tu?

PROTARQUE.

Ce sera très bien fait, Socrate.

SOCRATE.

Soit. Et sous quelle idée nous représenterons-nous la troisième espèce qui résulte du mélange des deux autres?

PROTARQUE.

C'est ce que tu m'apprendras, j'espère.

SOCRATE.

Ce ne sera pas moi, mais une divinité, s'il en est une qui daigne exaucer mes prières.

PROTARQUE.

Prie donc, et réfléchis.

SOCRATE.

Je réfléchis; et il me semble, Protarque, qu'une divinité nous a été favorable en ce moment.

PROTARQUE.

Comment dis-tu cela, et à quelle marque le reconnais-tu?

SOCRATE.

Je te le dirai : donne-moi toute ton attention.

PROTARQUE.

Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE.

Nous parlions tout-à-l'heure de ce qui est plus chaud et plus froid : n'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Ajoutes-y donc ce qui est plus sec et plus humide, plus et moins nombreux, plus vite et plus lent, plus grand et plus petit, et tout ce que nous avons compris ci-dessus dans une seule espèce, savoir, celle qui reçoit le plus et le moins.

PROTARQUE.

Tu parles de celle de l'infini.

SOCRATE.

Oui. Mêle présentement avec cette espèce les phénomènes du fini.

PROTARQUE.

Quels phénomènes?

SOCRATE.

Ceux que nous aurions dû tout-à-l'heure rassembler sous une seule idée, comme nous avons fait ceux de l'infini. Nous ne l'avons pas fait : mais peut-être, pour le moment, cela reviendra-t-il au même; et ces deux espèces étant réunies, celle que nous cherchons paraîtra.

PROTARQUE.

Mais encore une fois, quels phénomènes veux-tu dire, et comment?

SOCRATE.

J'entends ceux de l'égal, du double, et tout ce qui fait cesser l'inimitié entre les contraires, et produit entre eux la proportion et l'accord en y introduisant le nombre.

PROTARQUE.

Je conçois. Il me paraît que tu veux dire que, si on mêle ensemble ces deux espèces, chaque mélange produira certaines choses.

SOCRATE.

Tu ne te trompes pas.

PROTARQUE.

Ainsi, poursuis.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que, dans les maladies, le

juste mélange du fini et de l'infini produit la santé?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Que le même mélange, lorsqu'il se fait en ce qui est aigu et grave, vite et lent, phénomènes qui appartiennent à l'infini, imprime le caractère du fini, et donne la forme la plus parfaite à toute la musique?

PROTARQUE.

A merveille.

SOCRATE.

Pareillement, lorsqu'il a lieu à l'égard du froid et du chaud, il en ôte le trop et l'infini, et y substitue la mesure et la proportion.

PROTARQUE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Les saisons et tout ce qu'il y a de beau dans la nature ne naît-il pas de ce mélange de l'infini et du fini?

PROTARQUE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Je passe sous silence une infinité d'autres

choses, telles que la beauté et la force avec la santé, et dans l'âme d'autres qualités très belles et en grand nombre. En effet, ta déesse elle-même, beau Philèbe, faisant réflexion à l'intempérance et à la dépravation des hommes en tout genre, et voyant qu'ils ne mettent aucune borne aux plaisirs et à l'accomplissement de leurs desirs, y a fait entrer la loi et l'ordre qui sont du genre fini. Tu prétends que borner le plaisir c'est le détruire; et moi je soutiens au contraire que c'est le conserver. Protarque que t'en semble ?

PROTARQUE.

Je suis tout-à-fait de ton avis, Socrate.

SOCRATE.

J'ai expliqué les trois premières espèces, si tu me comprends bien.

PROTARQUE.

Je crois te comprendre. Tu mets, ce me semble, dans la nature des choses une première espèce, l'infini; une seconde, qui est le fini; pour la troisième, je ne la conçois pas bien encore.

SOCRATE.

Cela vient, mon cher ami, de ce que la multitude des productions de cette troisième espèce t'a étourdi. Cependant l'infini nous en a offert aussi un grand nombre : mais comme elles por-

taient toutes l'empreinte du plus et du moins, elles se sont présentées à nous sous une seule idée.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Pour le fini, il n'avait pas beaucoup de phénomènes, et nous n'avons pas contesté qu'il ne fût un de sa nature.

PROTARQUE.

Comment aurions-nous pu le contester?

SOCRATE.

En aucune manière. Dis donc que je mets pour la troisième espèce tout ce qui est produit par le mélange des deux autres, et que la mesure qui accompagne le fini fait passer à l'existence.

PROTARQUE.

J'entends.

SOCRATE.

Outre ces trois genres, il faut voir quel est celui que nous avons dit être le quatrième. Nous allons faire cette recherche en commun. Vois s'il te paraît nécessaire que tout ce qui est produit, le soit en vertu de quelque cause.

PROTARQUE.

Il me paraît qu'oui : car comment pourrait-il être produit sans cela?

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que la nature de ce qui produit ne diffère de la cause que de nom? en sorte qu'on peut dire avec raison que la cause et ce qui produit sont une même chose.

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Pareillement, nous trouverons, comme tout-à-l'heure, qu'entre ce qui est produit et l'effet, il n'y a aucune différence, si ce n'est de nom. N'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Ce qui produit ne précède-t-il point toujours par sa nature; et ce qui est produit ne marche-t-il point après, en tant qu'effet?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Ce sont, par conséquent, deux choses, et non pas la même, que la cause, et ce que la puissance de la cause fait passer à l'existence.

PROTARQUE.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Or les choses produites, et celles dont elles sont produites, nous ont fourni trois espèces d'êtres.

PROTARQUE.

Oui, vraiment.

SOCRATE.

Eh bien, disons que la cause productrice de tous ces êtres constitue une quatrième espèce, et qu'il est suffisamment démontré qu'elle diffère des trois autres.

PROTARQUE.

Disons-le hardiment.

SOCRATE.

Ces quatre espèces ainsi distinguées, il est à propos, pour les mieux graver chacune dans notre mémoire, de les compter par ordre.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Ainsi, je mets pour la première l'infini, pour la seconde le fini, puis pour la troisième l'existence réelle produite du mélange des deux premières, et pour la quatrième la cause de ce mélange et de cette production. Ne fais-je point quelque faute en cela ?

PROTARQUE.

Comment ?

SOCRATE.

Voyons que nous reste-t-il à dire à présent ? et quel est le dessein qui nous a conduits jusqu'ici ? N'est-ce point celui-ci ? Nous cherchions si le second prix appartient au plaisir ou à la sagesse : n'est-il pas vrai ?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

A présent donc que nous avons fait toutes ces distinctions, ne porterons-nous pas probablement un jugement plus assuré sur la première et la seconde place qu'il faut assigner aux objets qui font la matière de cette dispute ?

PROTARQUE.

Peut-être.

SOCRATE.

Voyons donc. Nous avons accordé la victoire à la vie mêlée de plaisir et de sagesse. Cela est-il vrai ?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Nous voyons sans doute quelle est cette vie, et dans quelle espèce il la faut placer.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Nous dirons, je pense, qu'elle fait partie de la troisième espèce. Car cette espèce ne résulte pas du mélange de deux choses particulières, mais de celui de tous les infinis liés par le fini. C'est pourquoi nous avons raison de dire que la vie à laquelle appartient la victoire fait partie de cette espèce.

PROTARQUE.

Certainement.

SOCRATE.

A la bonne heure. Et ta vie de plaisir, qui n'est pas un mélange, Philèbe, dans laquelle de ces espèces faut-il la ranger pour lui assigner sa véritable place? Mais avant de le dire, réponds-moi à ceci.

PHILÈBE.

Parle.

SOCRATE.

Le plaisir et la douleur ont-ils des bornes, ou sont-ils du nombre des choses susceptibles du plus et du moins?

PHILÈBE.

Oui, elles sont de ce nombre, Socrate. Car le plaisir ne serait pas le souverain bien, si de sa

nature il n'était infini en nombre et en grandeur.

SOCRATE.

Sans cela aussi, Philèbe, la douleur ne serait pas le souverain mal. C'est pourquoi il nous faut jeter les yeux ailleurs que sur la nature de l'infini, pour découvrir ce qui communique aux plaisirs quelque parcelle du bien. Mettons donc le plaisir du nombre des choses infinies. Mais dans quelle classe, Protarque et Philèbe, pouvons-nous, sans impiété, ranger la sagesse, la science et l'intelligence? Il me paraît que le risque n'est pas médiocre à répondre bien ou mal à la question présente.

PHILÈBE.

Tu élèves bien haut ta déesse, Socrate.

SOCRATE.

Tu n'élèves pas moins la tienne, mon cher ami. Mais néanmoins il nous faut répondre à ce que j'ai proposé.

PROTARQUE.

Socrate a raison, Philèbe; il faut le satisfaire.

PHILÈBE.

Ne t'es-tu pas engagé, Protarque, à disputer en ma place?

PROTARQUE.

J'en conviens : mais je suis maintenant dans

l'embarras; et je te conjure, Socrate, de vouloir bien nous fournir ici les expressions que nous devons employer, afin que nous ne nous rendions coupables d'aucune faute envers notre adversaire *, et qu'il ne nous échappe aucune parole de travers.

SOCRATE.

Il faut t'obéir, Protarque : aussi bien ce que tu exiges de moi n'est pas difficile; mais véritablement je t'ai troublé, lorsqu'en élevant si haut, comme a dit Philèbe, l'intelligence et la science par une espèce de badinage, je t'ai demandé à quelle espèce elles appartiennent.

PROTARQUE.

Cela est vrai, Socrate.

SOCRATE.

Il n'était pourtant pas difficile de répondre : car tous les sages sont d'accord, et en cela ils font eux-mêmes leurs honneurs, que l'intelligence est la reine du ciel et de la terre; et peut-être ont-ils raison. Examinons, si tu le veux, avec quelque étendue, de quel genre elle est.

PROTARQUE.

Parle, comme il te plaira, Socrate, sans re-

* C'est-à-dire, envers l'intelligence.

douter en aucune façon la longueur. Tu ne nous feras aucune peine en cela.

SOCRATE.

C'est fort bien dit. Commençons donc en nous interrogeant de cette manière.

PROTARQUE.

De quelle manière ?

SOCRATE.

Dirons-nous, Protarque, qu'une puissance dépourvue de raison, téméraire et agissant au hasard, gouverne toutes choses et ce que nous appelons l'univers? ou au contraire, comme l'ont dit ceux qui nous ont précédés, qu'une intelligence, une sagesse admirable a formé le monde et le gouverne?

PROTARQUE.

Quelle différence entre ces deux sentimens, divin Socrate! Il ne me paraît pas qu'on puisse soutenir le premier sans crime. Mais dire que l'intelligence gouverne tout, c'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers, du soleil, de la lune, des astres, et de tous les mouvemens célestes. Je ne pourrais ni parler ni penser d'une autre manière.

SOCRATE.

Veux-tu que, nous joignant à ceux qui ont avancé la même chose avant nous, nous soute-

nions qu'il en est ainsi; et qu'au lieu de nous borner à exposer sans danger les sentimens d'autrui, nous courions les mêmes risques et participions au même mépris, quand un homme habile prétendra que le désordre règne dans l'univers?

PROTARQUE.

Pourquoi ne le voudrais-je pas?

SOCRATE.

Allons donc, examine le discours qui vient après celui-ci.

PROTARQUE.

Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE.

Par rapport à la nature des corps de tous les animaux, nous voyons les élémens qui entrent dans leur composition, le feu, l'eau, l'air et la terre, comme disent les matelots battus de la tempête.

PROTARQUE.

Il est vrai. Nous sommes en effet comme au milieu d'une tempête, par l'embarras où nous jette cette dispute.

SOCRATE.

De plus forme-toi l'idée suivante au sujet de chacun des élémens dont nous sommes composés.

PROTARQUE.

Quelle idée?

SOCRATE.

Que nous n'avons de chacun d'eux qu'une partie petite et méprisable, qu'elle n'est pure en aucune manière et dans aucun de nous, et que la force qu'elle montre ne répond nullement à son essence. Prenons un élément en particulier, et applique à tous ce que nous en dirons. Par exemple, il y a du feu en nous; il y en a aussi dans l'univers.

PROTARQUE.

Eh bien?

SOCRATE.

Le feu que nous avons n'est-il pas en petite quantité, faible et méprisable? et celui qui est dans l'univers n'est-il pas admirable pour la quantité, la beauté, et toute la force naturelle au feu?

PROTARQUE.

Ce que tu dis est très vrai.

SOCRATE.

Mais quoi? le feu de l'univers est-il formé, nourri, gouverné par le feu qui est en nous; ou tout au contraire, mon feu, le tien, et celui de tous les animaux, ne tient-il pas tout ce qu'il est du feu de l'univers?

PROTARQUE.

Cette question n'a pas besoin de réponse.

SOCRATE.

Fort bien. Tu diras, je pense, la même chose de cette terre d'ici-bas, dont tous les animaux sont composés, et de celle qui est dans l'univers, ainsi que de toutes les autres choses sur lesquelles je t'interrogeais il n'y a qu'un moment. Répondras-tu de même?

PROTARQUE.

Qui pourrait passer pour un homme sensé, s'il répondait autrement?

SOCRATE.

Personne assurément. Mais sois attentif à ce qui va suivre. N'est-ce pas à l'assemblage de tous les élémens dont je viens de parler que nous avons donné le nom de corps?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Figure-toi donc qu'il en est ainsi de ce que nous appelons l'univers; car étant composé des mêmes élémens, il est aussi un corps par la même raison.

PROTARQUE.

Tu dis très bien.

SOCRATE.

Je te demande si notre corps est nourri par celui de l'univers, ou si celui-ci tire du nôtre sa nourriture, et s'il en a reçu et en reçoit ce qui entre, comme nous avons dit, dans la composition du corps.

PROTARQUE.

Cette question, Socrate, n'a pas besoin non plus de réponse.

SOCRATE.

Et celle-ci en demande-t-elle une? qu'en penses-tu?

PROTARQUE.

Propose-la.

SOCRATE.

Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme?

PROTARQUE.

Oui, nous le dirons.

SOCRATE.

D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé, et s'il n'a pas les mêmes choses que le nôtre, et de plus belles encore?

PROTARQUE.

Il est clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise d'ailleurs.

SOCRATE.

Car sans doute, Protarque, de ces quatre genres, le fini, l'infini, le composé de l'un et de l'autre, et la cause, qui se rencontre en toutes choses comme quatrième élément, nous ne concevons pas que celui-ci, qui nous donne une âme, et une force vitale conservatrice à-la-fois et réparatrice de la santé, qui fait en mille autres choses d'autres compositions et d'autres réparations, reçoive le nom de sagesse universelle, toujours présente dans l'infinie variété de ses formes; et que, dans l'immensité de ce monde, qui renferme aussi ces quatre genres, mais plus en grand, et dans une beauté et une pureté sans égales, on ne trouve pas le genre le plus beau et le plus excellent de tous.

PROTARQUE.

Non, cela serait tout-à-fait inconcevable.

SOCRATE.

Ainsi, puisque cela est impossible, nous ferons mieux de dire, en suivant les mêmes principes, qu'il y a ce que nous avons dit souvent, dans cet univers beaucoup d'infini, et une quantité suffisante de fini, auxquels préside une cause respectable, qui arrange et ordonne les années, les saisons, les mois, et qui mérite à très juste titre le nom de sagesse et d'intelligence.

PROTARQUE.

A très juste titre, assurément.

SOCRATE.

Mais il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a point d'âme.

PROTARQUE.

Non, certes.

SOCRATE.

Ainsi, tu diras qu'il y a dans Jupiter, en qualité de cause, une âme royale, une intelligence royale, et dans les autres d'autres belles qualités, quel que soit le nom sous lequel il plaise à chacun de les désigner.

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons fait ce discours en vain : d'abord il vient à l'appui du sentiment de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence préside toujours à cet univers.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Ensuite, il fournit la réponse à ma question, savoir, que l'intelligence est de la même famille

que la cause, laquelle est une des quatre espèces que nous avons marquées. Tu as maintenant notre réponse.

PROTARQUE.

Oui, je l'ai et je le conçois fort bien : cependant je ne me suis point aperçu d'abord que tu répondisses.

SOCRATE.

Quelquefois, Protarque, le badinage est un délassement des recherches sérieuses.

PROTARQUE.

A merveille.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher ami, nous avons désormais suffisamment démontré de quel genre est l'intelligence, et quelle sa vertu.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Pour le plaisir, il y a long-temps déjà que nous avons vu de même à quel genre il appartient.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Souvenons-nous donc, pour l'une et pour

l'autre que l'intelligence a de l'affinité avec la cause, et qu'elle est du même genre à-peu-près; et que le plaisir est infini par lui-même, et qu'il est du genre qui n'a et n'aura jamais en soi ni par soi de commencement, de milieu, et de fin.

PROTARQUE.

Nous nous en souviendrons, tu peux y compter.

SOCRATE.

Il nous faut examiner après cela leur siège et leur origine. Voyons d'abord le plaisir : comme c'est lui dont nous avons commencé à rechercher le genre, nous garderons ici le même ordre. Mais nous ne pourrons jamais connaître à fond le plaisir, sans parler aussi de la douleur.

PROTARQUE.

Marchons par cette voie, s'il est nécessaire d'y marcher.

SOCRATE.

Te semble-t-il la même chose qu'à moi sur la naissance de l'une et de l'autre?

PROTARQUE.

Eh bien, que te semble?

SOCRATE.

Il me paraît que, suivant l'ordre de la nature,

la douleur et le plaisir naissent dans le genre mixte.

PROTARQUE.

Et ce genre mixte, rappelle-nous, je te prie, mon cher Socrate, quelle place il a parmi les genres dont nous avons parlé précédemment.

SOCRATE.

C'est ce que je vais faire, mon cher, de tout mon pouvoir.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Par le genre mixte il faut entendre celui des quatre que nous avons mis le troisième.

PROTARQUE.

Est-ce celui dont tu as fait mention après l'infini et le fini, et dans lequel tu as placé la santé, et, je crois, aussi l'harmonie.

SOCRATE.

Parfaitement bien. Donne-moi désormais toute l'attention possible.

PROTARQUE.

Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE.

Je dis donc que, quand l'harmonie vient à se dissoudre dans nous autres animaux, en ce mo-

ment même la nature se dissout aussi, et la douleur naît.

PROTARQUE.

Ce que tu dis est très vraisemblable.

SOCRATE.

Qu'ensuite, lorsque l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, il faut dire que le plaisir prend alors naissance, si l'on doit s'exprimer en si peu de mots et si brièvement sur des objets si importans.

PROTARQUE.

Je pense que tu as raison, Socrate. Essayons cependant de mettre ceci dans un plus grand jour.

SOCRATE.

N'est-il pas très aisé de concevoir ces affections ordinaires, et qui sont connues de tout le monde ?

PROTARQUE.

Quelles affections ?

SOCRATE.

La faim, par exemple, est une dissolution et une douleur.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Le manger au contraire est une réplétion et un plaisir.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

La soif pareillement est une dissolution et une douleur : au contraire, la qualité de l'humide qui remplit ce qui est desséché, est un plaisir. De même le sentiment d'une chaleur excessive et contre nature cause une séparation, une dissolution, une douleur : au lieu que le rétablissement dans l'état naturel et le rafraîchissement est un plaisir.

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Le froid encore qui congèle contre nature l'humide de l'animal est une douleur; et le retour des humeurs reprenant leur cours ordinaire et se séparant, ce retour conforme à la nature est un plaisir. En un mot, vois s'il te paraît raisonnable de dire par rapport au genre animal, formé naturellement, comme il a été expliqué auparavant, du mélange de l'infini et du fini, que quand l'animal se corrompt, la corruption est une douleur, qu'au contraire le retour de chaque chose à sa constitution primitive est un plaisir.

PROTARQUE.

Soit. Il me semble en effet que cette explication est vraisemblable.

Digitized by Google

SOCRATE.

Ainsi, comptons ce qui se passe dans ces deux sortes d'affections pour une espèce de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.

J'y consens.

SOCRATE.

Mets présentement l'attente de l'âme elle-même par rapport à ces deux sensations; attente pleine d'espérances et de confiance, quand elle a le plaisir pour objet; pleine de crainte et de soucis, lorsqu'elle a pour objet la douleur.

PROTARQUE.

C'est effectivement une autre espèce de plaisir et de douleur, à laquelle le corps n'a point de part, et que l'attente de l'âme seule fait naître.

SOCRATE.

Tu as fort bien compris la chose. Autant que j'en puis juger, j'espère que dans ces deux espèces pures et sans mélange de plaisir et de douleur, nous verrons clairement si le plaisir pris en entier est digne d'être recherché; ou s'il faut attribuer cet avantage à quelque autre des genres dont nous avons fait mention précédemment, et s'il en est du plaisir et de la douleur comme du chaud et du froid, et des autres choses semblables, que l'on doit quelquefois rechercher, quel-

quefois aussi rejeter, parce qu'elles ne sont point bonnes par elles-mêmes, et que seulement quelques-unes, en certaines rencontres, participent de la nature des biens.

PROTARQUE.

Oui, c'est par cette voie qu'il faut aller à la découverte de ce que nous poursuivons.

SOCRATE.

Faisons donc en premier lieu l'observation suivante. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que quand l'animal se corrompt, il ressent de la douleur, et du plaisir quand il se rétablit; voyons par rapport à chaque animal, lorsqu'il n'éprouve ni altération, ni rétablissement, quelle doit être dans cette situation sa manière d'être. Sois extrêmement attentif à ce que tu répondras. N'est-il pas de toute nécessité que, durant cet intervalle, l'animal ne ressente aucune douleur, aucun plaisir, ni grand ni petit?

PROTARQUE.

C'est une nécessité.

SOCRATE.

Voilà donc un troisième état pour nous, différent de celui où l'on goûte du plaisir, et de celui où on ressent de la douleur.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Allons, fais tous tes efforts pour t'en souvenir. Car ce ne sera pas peu de chose d'avoir cet état présent ou non à l'esprit, lorsqu'il sera question de prononcer sur le plaisir. Si tu le trouves bon, disons-en quelque chose encore.

PROTARQUE.

Quoi donc?

SOCRATE.

Tu sais que rien n'empêche de vivre de cette manière celui qui a embrassé la vie sage.

PROTARQUE.

Parles-tu de cet état qui n'est sujet ni à la joie ni à la douleur?

SOCRATE.

Nous avons dit en effet, dans la comparaison des différens genres de vie, que celui qui a choisi de vivre selon l'intelligence et la sagesse, ne doit jamais goûter aucun plaisir, ni grand ni petit.

PROTARQUE.

Nous l'avons dit, il est vrai.

SOCRATE.

Cet état est donc le sien. Et peut-être ne serait-il point étrange que de tous les genres de vie ce fût le plus divin.

PROTARQUE.

Il n'y a donc pas apparence que les dieux soient sujets à la joie et à l'affection contraire.

SOCRATE.

Non, certes, il n'y a pas apparence, du moins y a-t-il quelque chose d'indécent dans l'une et l'autre affection. Mais nous examinerons ce point plus au long dans la suite, si cela est à propos pour notre dispute; et nous ferons valoir cet avantage pour le second prix en faveur de l'intelligence, si nous ne le pouvons pour le premier.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Mais la seconde espèce de plaisirs, qui est propre à l'âme seule, comme nous avons dit, doit entièrement sa naissance à la mémoire.

PROTARQUE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il me paraît qu'il faut expliquer auparavant ce que c'est que la mémoire, et même avant la mémoire, ce que c'est que la sensation; si nous voulons nous former une idée claire de la chose dont il s'agit.

PROTARQUE.

Comment dis-tu?

SOCRATE.

Pose pour certain que parmi les affections que notre corps éprouve ordinairement, les unes s'éteignent dans le corps même, avant de passer jusqu'à l'âme, et la laissent sans aucun sentiment; les autres passent du corps à l'âme, et produisent une espèce d'ébranlement qui a quelque chose de particulier pour l'un et pour l'autre, et de commun aux deux.

PROTARQUE.

Je le suppose.

SOCRATE.

N'aurons-nous pas raison de dire que les affections qui ne se communiquent point à l'un et à l'autre échappent à l'âme, et que celles qui vont jusqu'à tous les deux ne lui échappent point?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Quand je dis qu'elles lui échappent, ne va pas croire que je veuille parler ici de l'origine de l'oubli *. Car l'oubli est la perte de la mé-

* Tout ce passage repose sur un jen de mots. Le mot qui exprime que l'âme ignore ses sensations, λανθάνειν, exprime aussi qu'elle les oublie. Socrate prévient ici nne équivoque qui aurait pu naître des deux nuances de λανθάνειν, et qui n'a point lieu en français.

moire ; et, dans le cas présent, la mémoire n'a point encore eu lieu. Or il est absurde de dire qu'on puisse perdre ce qui n'est point, et n'a point existé. N'est-ce pas ?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Change donc quelque chose aux termes seulement.

PROTARQUE.

Comment ?

SOCRATE.

Au lieu de dire que, quand l'âme ne ressent rien des ébranlemens arrivés dans le corps, ces ébranlemens lui échappent, n'appelle pas cela oubli, mais insensibilité.

PROTARQUE.

J'entends.

SOCRATE.

Mais lorsque l'affection est commune à l'âme et au corps, et qu'ils sont ébranlés l'un et l'autre, tu ne te tromperas point en donnant à ce mouvement le nom de sensation.

PROTARQUE.

Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.

Comprends-tu à présent ce que nous entendons par sensation ?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Or, si l'on disait que la mémoire est la conservation de la sensation, on parlerait juste, du moins à mon avis.

PROTARQUE.

Je le pense aussi.

SOCRATE.

Ne disons-nous point que la réminiscence est différente de la mémoire?

PROTARQUE.

Peut-être.

SOCRATE.

Cette différence ne consiste-t-elle pas en ceci?

PROTARQUE.

En quoi?

SOCRATE.

Lorsque l'âme, sans le corps et retirée en elle-même, se rappelle ce qu'elle a éprouvé autrefois avec le corps, nous appelons cela réminiscence. N'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et aussi, lorsque ayant perdu le souvenir, non

plus seulement d'une sensation, mais d'une connaissance, elle se rend à elle-même ce souvenir. Voilà tout ce que nous appelons réminiscence et mémoire.

PROTARQUE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Ce qui nous a engagés dans tout ce détail, le voici.

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

C'est le desir que nous concevions de la manière la plus parfaite et la plus claire ce que c'est que le plaisir que l'âme éprouve sans le corps, et en même temps ce que c'est que le desir : car il paraît que ce qu'on vient de dire nous fait connaître l'un et l'autre.

PROTARQUE.

Ainsi voyons, Socrate, ce qui vient après cela.

SOCRATE.

Selon toute apparence, nous serons obligés d'entrer dans la recherche de bien des choses, pour parvenir à l'origine du plaisir et à toutes les formes qu'il prend. En effet, il nous faut encore expliquer auparavant la nature et l'origine du desir.

PROTARQUE.

Examinons-le donc : aussi bien nous n'y perdrons rien.

SOCRATE.

Si fait, Protarque; quand nous aurons trouvé ce que nous cherchons, nous perdrons nos doutes à cet égard.

PROTARQUE.

Bien réparti; mais venons à la suite.

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit que la faim, la soif, et beaucoup d'autres affections semblables, sont des espèces de desirs?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Que voyons-nous de commun dans ces affections si différentes entre elles, qui nous les fait appeler du même nom?

PROTARQUE.

Par Jupiter, il n'est peut-être pas aisé de l'expliquer, Socrate : il faut pourtant le dire.

SOCRATE.

Pour cela, reprenons la chose d'ici.

PROTARQUE.

D'où, s'il te plaît?

SOCRATE.

Ne dit-on pas ordinairement que l'on a soif?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Avoir soif n'est-ce pas être vide?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

La soif n'est-elle pas un desir?

PROTARQUE.

Oui, un desir de la boisson.

SOCRATE.

De la boisson, ou bien d'être rempli de la boisson?

PROTARQUE.

Oui, d'en être rempli, ce me semble.

SOCRATE.

Ainsi celui d'entre nous qui est vide, desire, à ce qu'il paraît, le contraire de ce qu'il éprouve: étant vide, il desire d'être rempli.

PROTARQUE.

Évident.

SOCRATE.

Mais quoi? se peut-il qu'un homme qui se trouve vide pour la première fois, parvienne, soit par la sensation, soit par la mémoire, à remplir le vide d'une chose qu'il n'éprouve pas dans le moment, et qu'il n'a jamais éprouvée par le passé ?

PROTARQUE.

Comment le pourrait-il ?

SOCRATE.

Cependant tout homme qui desire, desire quelque chose, disons-nous.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Il ne desire donc point ce qu'il éprouve : car il a soif : or la soif est un vide; et il desire d'être rempli.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui a soif ne parviendra à remplir le vide qu'il éprouve que par quelque partie de lui-même.

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Il est impossible que ce soit par le corps, puisqu'il est vide.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Reste donc que ce soit l'âme qui parvienne à remplir le vide, et par la mémoire évidemment; car par quelle autre voie y parviendrait-elle?

PROTARQUE.

Par aucune autre.

SOCRATE.

Comprenons-nous ce qui résulte de tout ceci?

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Ce discours nous fait connaître qu'il n'y a point de desir du corps.

PROTARQUE.

Comment?

SOCRATE.

En ce qu'il nous montre que l'effort de tout être animé se porte toujours vers le contraire de ce que le corps éprouve.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Or cet appétit qui le pousse vers le contraire de ce qu'il éprouve, marque qu'il y a en lui une mémoire des choses opposées aux affections de son corps.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Ce discours, en nous faisant voir que la mémoire est ce qui porte l'animal vers ce qu'il désire, nous apprend en même temps que toute espèce d'appétit, tout desir, a son principe dans l'âme, et que c'est elle qui commande dans tout être animé.

PROTARQUE.

Très bien.

SOCRATE.

La raison ne souffre donc en aucune manière qu'on dise que notre corps a soif, qu'il a faim, ni qu'il éprouve rien de semblable.

PROTARQUE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Faisons encore sur le même sujet la remarque

suivante. Il me paraît que le discours présent nous découvre ici un genre particulier de vie.

PROTARQUE.

Où? et de quelle vie parles-tu?

SOCRATE.

Quand l'âme éprouve un vide et quand ce vide est rempli, dans tout ce qui se rapporte à la conservation et à l'altération de l'animal, et lorsqu'un de nous, se trouvant dans l'un ou dans l'autre état, éprouve tantôt de la douleur, tantôt du plaisir, selon qu'il passe de l'un à l'autre.

PROTARQUE.

En effet, ces deux états sont réels.

SOCRATE.

Mais qu'arrive-t-il lorsqu'on est dans une espèce de milieu entre ces deux états?

PROTARQUE.

Dans quel milieu?

SOCRATE.

Quand on ressent de la douleur à cause de la manière dont le corps est affecté et qu'on se rappelle les sensations flatteuses qu'on a éprouvées, que la douleur cesse et que le vide n'est pas encore rempli, dirons-nous ou ne dirons-nous pas qu'on est alors dans un état mitoyen par rapport aux deux états précédens?

PROTARQUE.

Nous le dirons sans balancer.

SOCRATE.

Est-on tout entier dans la douleur, ou tout entier dans la joie?

PROTARQUE.

Non, certes; mais on ressent en quelque sorte une douleur double : quant au corps, par l'état de souffrance où il est; quant à l'âme, par l'attente et le desir.

SOCRATE.

Comment entends-tu cette double douleur, Protarque? N'arrive-t-il point quelquefois qu'éprouvant un vide on a une espérance certaine que ce vide sera rempli? quelquefois aussi qu'on en désespère absolument?

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ne trouves-tu pas que celui qui espère que le vide qu'il éprouve sera rempli goûte du plaisir par la mémoire? et qu'en même temps, comme il est vide il souffre de la douleur?

PROTARQUE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Alors donc et l'homme et les autres animaux sont tout à-la-fois dans la douleur et dans la joie.

PROTARQUE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Mais lorsque étant vide on désespère d'être rempli, n'est-ce pas alors qu'on éprouve ce double sentiment de douleur, que tu as cru à la première vue qu'on éprouvait dans l'un et l'autre cas sans distinction?

PROTARQUE.

Cela est très vrai, Socrate.

SOCRATE.

Faisons maintenant l'usage suivant de ces observations touchant ces sortes d'affections.

PROTARQUE.

Quel usage?

SOCRATE.

Dirons-nous de ces douleurs et de ces plaisirs qu'ils sont tous ou vrais ou faux, ou que les uns sont vrais et les autres faux?

PROTARQUE.

Comment se peut-il faire, Socrate, qu'il y ait de faux plaisirs et de fausses douleurs?

SOCRATE.

Comment se fait-il, Protarque, qu'il y ait des craintes vraies et des craintes fausses, des attentes vraies et des attentes fausses, des opinions vraies et des opinions fausses?

PROTARQUE.

Pour les opinions, je l'accorderai bien; mais pour tout le reste, je le nie.

SOCRATE.

Comment dis-tu? nous allons là, si je ne me trompe, réveiller une dispute qui n'est pas peu considérable.

PROTARQUE.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Mais il faut voir, fils d'un si grand homme *, si cette dispute a quelque liaison avec ce qui a été dit.

PROTARQUE.

Peut-être.

SOCRATE.

Car, il nous faut renoncer absolument à toutes les longueurs et à toutes les discussions qui nous écarteraient de notre but.

PROTARQUE.

Fort bien.

* Pour dire, *élève d'un tel maître*, voulant désigner Philèbe, qui appelait ses élèves, *enfans*. Telle est l'explication de Schleiermacher et de Stalbaum. Sydenham croit qu'il s'agit tout simplement du père de Protarque, Callias, si célèbre par ses relations avec les sophistes.

SOCRATE.

Dis-moi donc : car je suis toujours dans l'étonnement à l'égard des difficultés qu'on vient de proposer.

PROTARQUE.

Que veux-tu dire ?

SOCRATE.

Quoi ! les plaisirs ne sont pas les uns vrais, les autres faux ?

PROTARQUE.

Comment cela pourrait-il être ?

SOCRATE.

Ainsi, selon toi, personne, ni en dormant, ni en veillant, ni dans la folie, ni dans toute autre aberration d'esprit, ne s'imagine goûter du plaisir, quoiqu'il n'en goûte aucun, ni ressentir de la douleur, quoiqu'il n'en ressente aucune.

PROTARQUE.

Il est vrai, Socrate, que nous croyons tous que la chose est comme tu dis.

SOCRATE.

Mais est-ce avec raison ? ne faut-il pas examiner si l'on a tort ou raison de parler ainsi ?

PROTARQUE.

Je suis d'avis qu'il le faut.

SOCRATE.

Expliquons donc d'une manière plus claire ce que nous venons de dire au sujet du plaisir et de l'opinion. Juger ou se faire une opinion, n'est-ce pas quelque chose qui se passe en nous?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et goûter du plaisir?

PROTARQUE.

Pareillement.

SOCRATE.

L'objet de l'opinion n'est-il point quelque chose aussi?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi que l'objet du plaisir que l'on ressent?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que le sujet qui juge, que son opinion soit fondée ou non, ne juge pas moins pour cela?

PROTARQUE.

Qui en doute?

SOCRATE.

N'est-il pas évident de même que celui qui goûte de la joie, qu'il ait sujet ou non de se réjouir, ne se réjouit pas moins réellement pour cela?

PROTARQUE.

Sans difficulté.

SOCRATE.

De quelle manière se fait-il donc que nous soyons sujets à avoir des opinions tantôt vraies et tantôt fausses, et que nos plaisirs soient toujours vrais, tandis que l'action de juger et celle de se réjouir se trouvent avoir une égale réalité de part et d'autre?

PROTARQUE.

C'est ce qu'il faut voir.

SOCRATE.

Ce qu'il faut voir, est-ce comment le mensonge et la vérité accompagnent l'opinion, de sorte qu'elle n'est pas simplement une opinion, mais telle ou telle opinion, soit vraie, soit fausse? Est-ce là ce qu'il faut rechercher, selon toi?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et de plus ne faut-il pas examiner aussi si, tandis que d'autres choses sont douées de cer-

taines qualités, le plaisir et la douleur sont uniquement ce qu'ils sont, sans avoir aucunes qualités qui les distinguent?

PROTARQUE.

Il le faut évidemment.

SOCRATE.

Mais il ne me paraît pas difficile d'apercevoir que le plaisir et la douleur sont aussi marqués de certains caractères. Car nous avons dit, il y a long-temps, qu'ils sont l'un et l'autre grands ou petits, forts ou faibles.

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Si la méchanceté, Protarque, survient à quelqu'une de ces choses, en ce cas ne dirons-nous pas de l'opinion qu'elle devient mauvaise, et du plaisir qu'il le devient aussi?

PROTARQUE.

Pourquoi non, Socrate?

SOCRATE.

Mais quoi! si la rectitude ou le contraire de la rectitude vient s'y joindre, ne dirons-nous pas de l'opinion qu'elle est droite, au cas qu'elle ait la rectitude; et du plaisir, la même chose?

PROTARQUE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Et si l'objet de l'opinion s'écarte du vrai, ne faudra-t-il pas convenir que l'opinion qui erre alors, n'est point droite?

PROTARQUE.

Comment le serait-elle?

SOCRATE.

Et si nous découvrons de même quelque douleur ou quelque plaisir qui errent par rapport à leur objet, leur donnerons-nous alors le nom de droit, de bon, ou quelque autre belle dénomination?

ROTARQUE.

Non, s'il est vrai toutefois que le plaisir puisse errer.

SOCRATE.

Il me paraît pourtant que souvent le plaisir naît en nous à la suite non d'une opinion vraie, mais d'une opinion fausse.

PROTARQUE.

Je l'avoue: et en ce cas, Socrate, nous avons dit que l'opinion est fausse; mais personne ne dira jamais que le plaisir lui-même le soit aussi.

SOCRATE.

Tu défends vivement, Protarque, le parti du plaisir.

PROTARQUE.

Point du tout : je répète ce que j'entends dire.

SOCRATE.

Mais ne mettrons-nous donc nulle différence, mon cher ami, entre le plaisir accompagné d'opinion droite et de science, et celui qui naît souvent en chacun de nous accompagné de mensonge et d'ignorance?

PROTARQUE.

Selon toute apparence il y en a une très grande.

SOCRATE.

Passons un peu à l'examen de cette différence.

PROTARQUE.

Dirige la chose comme tu l'entendras.

SOCRATE.

Je m'y prendrai donc de cette manière.

PROTARQUE.

Comment?

SOCRATE.

Nos opinions, disons-nous, sont les unes vraies, les autres fausses.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et souvent, comme nous le disions encore à l'instant, le plaisir et la douleur marchent à leur

suite; j'entends à la suite de l'opinion vraie et de la fausse.

PROTARQUE.

D'accord.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que c'est de la mémoire et de la sensation que nous viennent ordinairement l'opinion et la résolution de nous en faire une?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Or, voilà nécessairement, n'est-ce pas, comment les choses se passent en nous à cet égard.

PROTARQUE.

Voyons.

SOCRATE.

Tu conviens avec moi que souvent il arrive qu'un homme, pour avoir vu de loin un objet peu distinct, veut juger de ce qu'il voit?

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Alors cet homme se dira sans doute à lui-même....

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Qu'est-ce que j'aperçois là-bas près du rocher, et qui paraît debout sous un arbre? Ne te semble-t-il pas qu'on se tient ce langage à soi-même, à la vue de certains objets?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Ensuite cet homme, répondant à sa pensée, ne pourrait-il pas se dire, c'est un homme; jugeant ainsi à l'aventure?

PROTARQUE.

Je le crois bien.

SOCRATE.

Et puis, venant à passer auprès, il pourrait se dire alors que l'objet qu'il avait vu est une statue, l'ouvrage de quelques bergers.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais si quelqu'un était près de lui, il lui exprimerait par la parole ce qu'il se disait intérieurement à lui-même, et alors, comme il énoncerait la même chose, ce que nous appelions tout-à-l'heure opinion deviendrait discours.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

S'il est seul et conçoit cette idée en lui-même, il la porte quelquefois assez long-temps dans sa tête.

PROTARQUE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Eh bien! ne te semble-t-il point à ce sujet la même chose qu'à moi?

PROTARQUE.

Quelle chose?

SOCRATE.

Il me paraît que notre âme ressemble alors à un livre.

PROTARQUE.

Comment cela?

SOCRATE.

La mémoire, d'accord avec la sensation et les affections qui en dépendent, me paraît en ce moment écrire en quelque sorte dans nos âmes de certains discours; et lorsque la vérité s'y trouve écrite, il en naît en nous une opinion vraie par suite des discours vrais, comme au contraire nous avons l'opposé du vrai, s'il arrive à cet écrivain intérieur d'écrire des choses fausses.

PROTARQUE.

Je suis tout-à-fait de ton avis, et j'admets ce que tu viens de dire.

SOCRATE.

Admets encore un autre ouvrier qui travaille en même temps dans notre âme.

PROTARQUE.

Quel est-il?

SOCRATE.

Un peintre qui, après l'écrivain, peint dans l'âme l'image des choses que le discours ne faisait qu'énoncer.

PROTARQUE.

Comment, et quand cela se fait-il?

SOCRATE.

Lorsque, empruntant à la vue, ou à tout autre sens, les objets de nos opinions et de nos discours, on voit, en quelque sorte, en soi-même les images de ces objets. N'est-ce pas là ce qui se passe en nous?

PROTARQUE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Les images des opinions et des discours vrais ne sont-elles pas vraies? et celles des opinions et des discours faux, également fausses?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Si tout ceci est bien arrêté, examinons encore une autre chose.

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Voyons si c'est une nécessité pour nous d'être affectés ainsi à l'égard du présent et du passé, mais non point à l'égard de l'avenir.

PROTARQUE.

C'est la même chose pour tous les temps.

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit précédemment que les plaisirs et les peines de l'âme précèdent les plaisirs et les peines du corps; en sorte qu'il nous arrive de nous réjouir et de nous attrister d'avance par rapport au temps à venir?

PROTARQUE.

Cela est très vrai.

SOCRATE.

Ces lettres et ces images, que nous avons supposées, un peu auparavant, s'écrire et se peindre au-dedans de nous-mêmes, n'ont-elles lieu qu'à l'égard du passé et du présent, et nullement à l'égard de l'avenir?

PROTARQUE.

Il s'en faut de beaucoup.

SOCRATE.

De beaucoup? Veux-tu dire que tout le temps

futur et que toute notre vie est remplie d'espérances?

PROTARQUE.

Oui, cela même.

SOCRATE.

Çà donc, outre ce qui vient d'être dit, réponds encore à ceci.

PROTARQUE.

A quoi?

SOCRATE.

L'homme juste, pieux et bon en toute manière, n'est-il point chéri des dieux?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

N'est-ce pas tout le contraire pour l'homme injuste et méchant?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Tout homme, comme nous disions tout-à-l'heure, est rempli d'une foule d'espérances.

PROTARQUE.

Pourquoi non?

SOCRATE.

Et ce que nous appelons espérances, ce sont des discours que chacun se tient à soi-même.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Et encore des images qui se peignent dans l'âme : de façon que souvent on s'imagine avoir une grande quantité d'or, et, par le moyen de cet or, des plaisirs en abondance; et l'on se voit peint au-dedans de soi-même, comme étant au comble de la félicité.

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Assurerons-nous qu'entre ces images, celles qui se présentent aux gens de bien sont vraies, pour la plupart, parce qu'ils sont aimés des dieux, et qu'à l'égard des méchans, c'est communément le contraire? N'est-ce pas là notre avis?

PROTARQUE.

Oui, c'est le nôtre.

SOCRATE.

Et les images des plaisirs n'en sont pas moins peintes pour cela dans l'âme des méchans; mais seulement ces plaisirs sont faux?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Les méchans ne goûtent donc, pour l'ordinaire,

que de faux plaisirs, et les hommes vertueux n'en goûtent que de vrais.

PROTARQUE.

C'est une conclusion nécessaire.

SOCRATE.

Ainsi, suivant ce qu'on vient de dire, il y a dans l'âme des hommes de faux plaisirs, qui imitent ridiculement les vrais; et de même pour les peines.

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ne peut-il pas se faire qu'en même temps qu'on a réellement une opinion, on ait toujours pour objet de son opinion une chose qui n'existe point, qui n'a point existé, et n'existera jamais?

PROTARQUE.

D'accord.

SOCRATE.

Et c'est là, ce me semble, ce qui fait qu'une opinion est fausse, et qu'on se fait de fausses opinions. N'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! ne faut-il point appliquer à la peine et au plaisir des propriétés correspondantes à celles de l'opinion?

PROTARQUE.

Comment ?

SOCRATE.

En disant que celui qui se réjouit, n'importe sur quel sujet, fût-il même des plus vains, trouve néanmoins du plaisir, même à des choses qui ne sont pas, qui n'ont jamais été, et souvent, peut-être même toujours, à des choses qui ne doivent jamais exister.

PROTARQUE.

C'est encore une nécessité, Socrate, que cela soit ainsi.

SOCRATE.

Ne dirons-nous pas de même au sujet de la crainte, de la colère et des autres passions semblables, qu'elles sont fausses quelquefois?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais nous ne pouvons aussi qualifier de mauvaise une opinion autrement que parce qu'elle est fausse?

PROTARQUE.

Je le crois.

SOCRATE.

Nous ne concevons pas non plus, je pense,

qu'un plaisir puisse être mauvais autrement que parce qu'il est faux.

PROTARQUE.

Ici, Socrate, c'est tout le contraire de ce que tu dis. Pour l'ordinaire, ce n'est guère à la fausseté qu'on reconnaît si les peines et les plaisirs sont mauvais, mais à d'autres défauts graves et nombreux auxquels ils peuvent être sujets.

SOCRATE.

Cela posé, nous parlerons un peu plus tard des plaisirs mauvais, et qui se trouvent tels à cause de quelque défaut, si nous persistons dans ce sentiment. Mais nous allons d'abord nous occuper des plaisirs faux qui se trouvent et se forment en nous souvent et en très grand nombre d'une autre manière. Aussi bien cela nous servira-t-il peut-être pour le jugement que nous devons porter.

PROTARQUE.

Comment ne pas nous en occuper, s'il est vrai, toutefois, qu'il y ait de tels plaisirs.

SOCRATE.

Mais, à mon avis, Protarque, il y en a; et tant que nous admettrons ce principe, il est impossible de ne pas l'examiner.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Ainsi, préparons-nous à attaquer ce principe, et à nous mesurer avec lui comme des athlètes.

PROTARQUE.

Avançons.

SOCRATE.

Nous avons dit un peu plus haut, s'il nous en souvient, que dans ce qu'on appelle desir, les affections qu'éprouve le corps n'ont rien de commun avec celles de l'âme.

PROTARQUE.

Je me rappelle en effet que cela a été dit.

SOCRATE.

Nous prétendions, n'est-il pas vrai, que ce qui desire une manière d'être opposée à celle du corps, c'est l'âme; et que c'est le corps qui reçoit la douleur ou le plaisir, en conséquence de l'affection qu'il éprouve?

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Vois donc un peu ce qui arrive en cette occasion.

PROTARQUE.

Parle.

SOCRATE.

Il arrive alors que la douleur et le plaisir sont

présens en nous à-la-fois, et qu'il y a dans l'âme les sentimens opposés de ces affections qui se combattent. C'est ce que nous avons déjà vu.

PROTARQUE.

En effet.

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit encore ceci, et n'en sommes-nous pas convenus?

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Que la douleur et le plaisir admettent le plus et le moins, et qu'elles appartiennent également à l'infini.

PROTARQUE.

Nous l'avons dit. Eh bien?

SOCRATE.

Comment donc nous y prendre ici pour bien juger.

PROTARQUE.

Où donc, et comment?

SOCRATE.

Le but du jugement, en fait de douleur et de plaisir, n'est-il pas de discerner quel est le plus grand et le plus petit, le plus fort et le plus in-

tense, en opposant douleur à plaisir, ou douleur à douleur, ou plaisir à plaisir?

PROTARQUE.

Oui, c'est bien là le but de tout jugement.

SOCRATE.

Mais quoi! par rapport à la vue, la distance trop grande ou trop petite empêche de connaître la vérité des objets, et nous donne de fausses opinions. Est-ce que la même chose n'arrive pas à l'égard du plaisir et de la douleur?

PROTARQUE.

Beaucoup plus encore, Socrate.

SOCRATE.

En ce cas, c'est tout le contraire de ce que nous disions tout-à-l'heure.

PROTARQUE.

De quoi parles-tu?

SOCRATE.

Là, c'étaient les opinions qui, étant en elles-mêmes fausses ou vraies, communiquaient ces mêmes qualités aux douleurs et aux plaisirs.

PROTARQUE.

Cela est très vrai.

SOCRATE.

Ici, ce sont les douleurs et les plaisirs qui,

étant vus de loin ou de près dans leurs alternatives continuelles, étant mis en parallèle les uns avec les autres, nous paraissent, les plaisirs plus grands et plus forts qu'ils ne sont, vis-à-vis de la douleur; et les douleurs, au contraire, plus petites et plus faibles à côté des plaisirs.

PROTARQUE.

Assurément il en est ainsi.

SOCRATE.

Si donc tu retranches du plaisir et de la douleur tout ce dont ils paraissent plus grands ou plus petits qu'ils ne sont, comme n'étant qu'apparent et n'ayant rien de réel, tu n'oseras pas soutenir que ces apparences ont aucune réalité, ni que la portion de plaisir ou de douleur qui en résulte est réelle et légitime.

PROTARQUE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Immédiatement après ceci, en suivant la même route, nous rencontrerons des plaisirs et des douleurs plus fausses encore que les précédentes.

PROTARQUE.

Quelles sont-elles, et comment l'entends-tu?

SOCRATE.

Nous avons dit souvent que lorsque la nature de l'animal s'altère par des concrétions et des dissolutions, des réplétions et des évacuations, des augmentations et des diminutions, on ressent alors des douleurs, des souffrances, des peines, et tout ce qu'on appelle d'un pareil nom.

PROTARQUE.

Oui; c'est ce qui a été dit souvent.

SOCRATE.

Et lorsqu'elle se rétablit dans son premier état, nous avons admis que ce rétablissement est du plaisir.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Mais que faut-il penser, quand notre corps n'éprouve rien de semblable?

PROTARQUE.

Quand cela peut-il arriver, Socrate?

SOCRATE.

La question que tu me fais, Protarque, ne fait rien à notre sujet.

PROTARQUE.

Pourquoi?

SOCRATE.

Parce que tu ne m'empêcheras pas de te proposer derechef la même demande.

PROTARQUE.

Quelle demande?

SOCRATE.

Au cas que le corps n'éprouvât rien de semblable, Protarque, te dirai-je, que serait-il nécessaire qu'il en résultât?

PROTARQUE.

Au cas que le corps ne fût affecté ni d'une façon, ni d'une autre, dis-tu?

SOCRATE.

Oui.

PROTARQUE.

Il est évident, Socrate, qu'il ne ressentirait alors ni plaisir ni douleur.

SOCRATE.

Très bien répondu. Mais, à ce que je vois, tu crois qu'il est nécessaire que nous éprouvions toujours quelque chose de semblable, comme d'habiles gens le prétendent, parce que tout est dans un mouvement continuel en tout sens.

PROTARQUE.

C'est en effet ce qu'ils disent, et leurs raisons ne paraissent pas méprisables. *

* Voyez le *Théétète*.

SOCRATE.

Comment le seraient-elles, puisque eux-mêmes ne le sont pas? Mais je veux détourner cette question qui se jette à la traverse de notre entretien; et voici comment j'ai dessein de l'éviter; évite-la avec moi.

PROTARQUE.

Dis comment.

SOCRATE.

A la bonne heure, dirons-nous à ces sages, que les choses soient comme vous le prétendez. Mais toi, Protarque, dis-moi si les êtres animés ont la sensation de tout ce qui se passe en eux; si nous avons le sentiment des accroissemens que prend notre corps, et des affections de cette nature auxquelles il est sujet; ou si c'est tout le contraire, rien de tout cela ne se faisant, pour ainsi dire, sentir à nous.

PROTARQUE.

C'est tout le contraire, assurément.

SOCRATE.

Ce que nous avons dit tout-à-l'heure n'était donc pas bien dit, que les changemens qui arrivent en tous sens produisent en nous des douleurs et des plaisirs?

PROTARQUE.

Eh bien?

SOCRATE.

Et nous parlerons mieux, et d'une manière plus irrépréhensible...

PROTARQUE.

Comment?

SOCRATE.

En disant que les grands changemens excitent en nous de la douleur et du plaisir; mais que les changemens qui se font peu-à-peu, ou qui sont peu considérables, n'excitent en nous ni l'un ni l'autre.

PROTARQUE.

Cette façon de parler est plus juste, Socrate.

SOCRATE.

Mais si cela est, le genre de vie dont je viens de faire mention a lieu de nouveau.

PROTARQUE.

Quel genre de vie?

SOCRATE.

Celui que nous avons dit exempt de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

En conséquence de tout ceci, mettons trois

espèces de vie : une de plaisir, une de douleur, et une troisième, qui n'est ni l'une ni l'autre. Quel est ton avis là-dessus?

PROTARQUE.

Je pense, comme toi, qu'il faut admettre ces trois sortes de vie.

SOCRATE.

Ainsi, être exempt de douleur ne saurait jamais être la même chose que ressentir du plaisir?

PROTARQUE.

Comment pourrait-il l'être.

SOCRATE.

Lors donc que tu entends dire que rien n'est plus agréable que de passer toute sa vie sans douleur, que penses-tu que signifie ce langage?

PROTARQUE.

Il me paraît signifier qu'être exempt de douleur est une chose agréable?

SOCRATE.

Supposons donc trois choses telles qu'il te plaira, et, pour nous servir de noms plus beaux, prenons que l'une soit de l'or, l'autre de l'argent, la troisième ni l'un ni l'autre.

PROTARQUE.

Soit.

SOCRATE.

Se peut-il faire que ce qui n'est ni l'un ni l'autre, devienne l'un ou l'autre, or ou argent?

PROTARQUE.

Impossible.

SOCRATE.

Ainsi, soit qu'on pense, soit qu'on dise que la vie moyenne est agréable ou douloureuse, on ne peut ni le penser ni le dire à juste titre, du moins à consulter la droite raison.

PROTARQUE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Cependant, mon cher ami, nous connaissons des gens qui parlent et qui pensent de la sorte.

PROTARQUE.

Il est vrai.

SOCRATE.

S'imaginent-ils avoir du plaisir, lorsqu'ils sont exempts de douleur?

PROTARQUE.

Ils le disent, du moins.

SOCRATE.

Ils s'imaginent donc avoir du plaisir : car sans cela ils ne le diraient point.

PROTARQUE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Ainsi ils sont à cet égard dans une opinion fausse, s'il est vrai que l'exemption de douleur et le sentiment du plaisir soient différens par leur nature.

PROTARQUE.

Or ils sont différens.

SOCRATE.

Dirons-nous, comme tout-à-l'heure, que ce sont trois choses, ou qu'il n'y en a que deux; que la douleur est le mal pour les hommes, et que la cessation de la douleur étant le bien lui-même, s'appelle plaisir?

PROTARQUE.

Pourquoi donc nous faisons-nous cette question, Socrate? Je ne te comprends pas.

SOCRATE.

Tu dis vrai; tu ne comprends pas, Protarque, les ennemis de Philèbe.

PROTARQUE.

Quels sont-ils?

SOCRATE.

Des hommes qui passent pour très habiles

dans la connaissance de la nature, et qui soutiennent qu'il n'y a point absolument de plaisirs.

PROTARQUE.

Comment cela?

SOCRATE.

Ils disent que ce que les partisans de Philèbe appellent plaisir, n'est autre chose que la délivrance de la douleur.

PROTARQUE.

Nous conseilles-tu d'adopter leur sentiment, Socrate?

SOCRATE.

Non; mais je veux que nous les écoutions comme des espèces de devins, qui, au lieu de suivre méthodiquement les lois de leur art, obéissent au dépit d'un naturel généreux; et qui, pleins d'aversion pour tout ce qui porte le caractère du plaisir, et persuadés qu'il n'y a rien de bon en lui, prennent ses plus vifs attraits comme des prestiges. C'est dans cet esprit qu'il faut les écouter, et examiner les discours que la mauvaise humeur leur inspire. Je te dirai ensuite quels sont les plaisirs qui me paraissent vrais; de sorte qu'après l'examen de ces deux points de vue différens de la nature du plaisir, nous puissions en porter un jugement.

PROTARQUE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Suivons-les donc, en quelque sorte, à la trace de leur mauvaise humeur, comme des hommes qui combattent avec nous. Voici, ce me semble, ce qu'ils disent en commençant d'assez haut. Si nous voulions connaître la nature de quoi que ce soit, par exemple, de la dureté, ne la comprendrions-nous pas beaucoup mieux en jetant les yeux sur ce qu'il y a de plus dur, qu'en nous arrêtant à ce qui n'a qu'un degré ordinaire de dureté? Protarque, il faut que tu répondes à ces caractères difficiles, ainsi qu'à moi.

PROTARQUE.

Je le veux bien; et je dis qu'il faut pour cela envisager les choses les plus dures.

SOCRATE.

Par conséquent, si nous voulions connaître le plaisir et sa nature, ce n'est pas sur les plaisirs d'un degré inférieur qu'il faudrait jeter les yeux, mais sur ceux qui passent pour les plus grands et les plus vifs.

PROTARQUE.

Il n'est personne qui ne t'accorde ce point.

SOCRATE.

Les plaisirs qui se présentent les premiers, et qui sont en même temps les plus grands, comme nous disions, ne sont-ce pas ceux qui ont le corps pour objet ?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Sont-ils et deviennent-ils plus grands pour les malades dans leurs maladies, que pour les personnes en santé? Prenons garde de faire un faux pas en répondant sans réflexion.

PROTARQUE.

Comment ?

SOCRATE.

Nous allons dire peut-être qu'ils sont plus grands pour ceux qui se portent bien.

PROTARQUE.

Il y a toute apparence.

SOCRATE.

Mais quoi? Les plaisirs les plus vifs ne sont-ce pas ceux dont les desirs sont les plus violens?

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Ceux qui sont tourmentés de la fièvre et d'au-

tres maladies semblables, n'ont-ils pas plus soif, plus froid? n'éprouvent-ils pas à un plus haut degré les autres affections qu'ils ont coutume d'éprouver par l'entremise du corps? n'ont-ils pas plus de besoins? et ces besoins satisfaits, ne goûtent-ils pas un plus grand plaisir? N'avouerons-nous point que la chose est ainsi?

PROTARQUE.

A merveille.

SOCRATE.

Mais quoi! Trouvons-nous que ce soit bien parler de dire que, si on veut connaître quels sont les plaisirs les plus vifs, ce n'est pas sur l'état de santé qu'il faut porter les regards, mais sur l'état de maladie? Et garde-toi de penser que je te demande si des malades ont plus de plaisir que ceux qui sont en santé; mais figure-toi que je cherche la grandeur du plaisir, et où il se trouve d'ordinaire avec plus de véhémence. Car notre but est d'en découvrir la nature, et de savoir ce qu'en pensent ceux qui soutiennent que le plaisir n'a pas d'existence par lui-même.

PROTARQUE.

Je comprends à-peu-près ce que tu veux dire.

SOCRATE.

Tu le montreras encore mieux tout-à-l'heure, lorsque tu répondras, Protarque. Aperçois-tu

dans l'intempérance, des plaisirs, je ne dis pas en plus grand nombre, mais plus grands, plus considérables pour la véhémence et l'intensité, que dans la vie tempérante? Fais attention à ce que tu vas répondre.

PROTARQUE.

Je conçois ta pensée; et j'aperçois en effet une grande différence. Les tempérans sont retenus par la maxime qui leur répète à chaque instant, *Rien de trop;* maxime à laquelle ils se conforment; au lieu que les hommes déréglés se livrent à l'excès du plaisir jusqu'à en perdre la raison, et pousser des cris extravagans.

SOCRATE.

Fort bien; et si la chose est ainsi, il est évident que ce n'est pas à la vertu, mais à une mauvaise disposition de l'âme et du corps que les plus grands plaisirs, comme les plus grandes douleurs, sont attachés.

PROTARQUE.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Il nous faut en choisir quelques-uns, et examiner ce qui nous les fait appeler très grands.

PROTARQUE.

Soit.

SOCRATE.

Considérons donc quelle est la nature des plaisirs que causent certaines maladies.

PROTARQUE.

Quelles maladies?

SOCRATE.

Les plaisirs de certaines maladies honteuses, pour lesquels les austères dont nous avons parlé ont une extrême aversion.

PROTARQUE.

Quels plaisirs?

SOCRATE.

Par exemple, la guérison de la gale par la friction, et des autres maux semblables, qui n'ont pas besoin d'autre remède. Au nom des dieux, que dirons-nous que soit ce qu'on éprouve alors? Un plaisir? une douleur?

PROTARQUE.

Il me paraît, Socrate, que c'est une espèce de douleur mélangée.

SOCRATE.

Je n'aurais jamais proposé cet exemple par égard pour Philèbe; mais, Protarque, si nous n'examinons à fond ces plaisirs, et tous ceux de même nature, jamais nous ne parviendrons à découvrir ce que nous cherchons.

PROTARQUE.

Il faut donc entrer dans l'examen des plaisirs qui ont de l'affinité avec ceux-là?

SOCRATE.

Parles-tu des plaisirs qui sont mélangés?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

De ces mélanges, les uns, qui regardent le corps, se font dans le corps même; les autres, qui regardent l'âme, se font pareillement dans l'âme. Nous trouverons aussi de certains mélanges de plaisirs et de douleurs qui appartiennent en même temps au corps et à l'âme; mélanges auxquels on donne quelquefois le nom de plaisir, quelquefois celui de douleur.

PROTARQUE.

Comment cela?

SOCRATE.

Lorsque dans le rétablissement ou l'altération de la constitution, on éprouve en même temps deux sensations contraires; qu'ayant froid, par exemple, on est réchauffé, ou qu'ayant chaud, on est rafraîchi; et qu'on cherche à se procurer une de ces sensations et à se délivrer de l'autre; alors le doux et l'amer mêlés ensemble, comme

on dit, et ne pouvant se séparer que très difficilement, excitent d'abord du trouble dans l'âme, et puis une tension douloureuse.

PROTARQUE.

A merveille.

SOCRATE.

Ces sortes de mélanges ne se forment-ils pas d'une dose tantôt égale et tantôt inégale de douleur et de plaisir ?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mets donc au nombre des mélanges où la douleur l'emporte sur le plaisir les sensations mixtes dont nous venons de parler, de la gale et des autres démangeaisons, lorsque le principe de l'inflammation est interne, et que par la friction et le chatouillement on ne parvient pas jusqu'à lui, mais qu'on ne fait que répandre un peu de plaisir sur la surface, qu'on se met tantôt dans le feu, tantôt au froid, et que l'on se procure quelquefois des plaisirs extraordinaires que l'on échange toujours pour de l'inquiétude ; ou au contraire, quand le mal est externe, et que l'on procure à l'intérieur du plaisir mêlé de douleur, de quelque manière que l'on s'y prenne, soit qu'on divise de force les humeurs

ramassées, ou qu'on rassemble les humeurs trop divisées, et qu'on mêle ainsi le plaisir et la douleur.

PROTARQUE.

Cela est très vrai.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai aussi qu'en ces rencontres, lorsque le plaisir entre pour la meilleure part dans ce mélange, le peu de douleur qui s'y trouve joint cause une démangeaison et une irritation douce, tandis que le plaisir, se répandant en bien plus grande abondance, produit une sorte de contraction qui oblige quelquefois à sauter; et que, faisant prendre au visage toutes sortes de couleurs, au corps toutes sortes de postures, à la respiration toutes sortes de mouvemens, il réduit l'homme à un état de stupeur, et lui arrache de grands cris comme à un furieux?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Et il va, mon cher ami, jusqu'à lui faire dire de lui-même et à faire dire aux autres qu'il se meurt, en quelque sorte, au milieu de ces voluptés. Il les recherche donc toujours, et d'autant plus qu'il est plus intempérant et plus insensé.

Il les appelle les plus grandes des voluptés, et il tient pour le plus heureux celui qui passe la plus grande partie de sa vie dans leur jouissance.

PROTARQUE.

Tu as fait, à ce qu'il semble, Socrate, l'histoire de la plupart des hommes.

SOCRATE.

Oui, Protarque, pour les plaisirs qu'on ressent dans les affections composées du corps où la sensation extérieure se mêle avec l'intérieure. Quant aux affections de l'âme et du corps, quand l'âme éprouve des phénomènes contraires à ceux du corps, de douleur vis-à-vis du plaisir, de plaisir vis-à-vis de la douleur, en sorte que ces deux sentimens se mêlent et se confondent, nous en avons parlé plus haut, lorsque nous disions que l'âme étant vide desire d'être remplie, que l'espoir de l'être la comble de joie, tandis qu'elle souffre de ne l'être pas. Nous ne l'avons pas prouvé; mais maintenant nous disons que, l'âme ne s'accordant point avec le corps dans toutes ses affections, dont le nombre est infini, il en résulte un mélange de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.

Tu as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE.

Il nous reste encore un mélange de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.

Lequel, dis-moi?

SOCRATE.

Celui que l'âme reçoit seulement en elle-même, comme nous avons dit plus d'une fois.

PROTARQUE.

Comment disons-nous ceci?

SOCRATE.

Ne conviens-tu pas que la colère, la crainte, le desir, la tristesse, l'amour, la jalousie, l'envie, et les autres passions semblables, sont des douleurs propres de l'âme?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Ne trouverons-nous point qu'elles sont remplies de plaisirs inexprimables? Est-il besoin que, par rapport au ressentiment et à la colère, nous nous rappelions que la colère entraîne quelquefois le sage même à se courroucer,

Plus douce que le miel qui coule du rayon *.

* Hom. *Iliade*, liv. XVIII, v. 108 *et suiv.*

et les plaisirs mêlés avec la douleur dans les lamentations et les regrets?

PROTARQUE.

Non; je conviens que les choses se passent de cette manière, et pas autrement.

SOCRATE.

Tu te rappelles aussi les représentations tragiques où l'on pleure en même temps qu'on goûte de la joie.

PROTARQUE.

Pourquoi non?

SOCRATE.

Sais-tu que dans la comédie même notre âme est ainsi disposée, et qu'il y a en elle un mélange de plaisir et de douleur?

PROTARQUE.

Je ne vois pas cela clairement.

SOCRATE.

Il est vrai, Protarque, que le sentiment qu'on éprouve alors n'est nullement aisé à démêler.

PROTARQUE.

Il paraît du moins qu'il ne l'est pas pour moi.

SOCRATE.

Attachons-nous donc d'autant plus à l'éclaircir, qu'il est plus obscur. Cela nous servira à découvrir plus facilement pour le reste comment le plaisir et la douleur s'y trouvent mêlés.

PROTARQUE.

Parle.

SOCRATE.

Ce que nous venons d'appeler envie, le regardes-tu comme une douleur de l'âme? Qu'en penses-tu?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Nous voyons pourtant que l'envieux se réjouit du mal de son prochain.

PROTARQUE.

Très fort.

SOCRATE.

L'ignorance, et comme on l'appelle, la bêtise, n'est-elle point un mal?

PROTARQUE.

Qui en doute?

SOCRATE.

Ceci posé, conçois-tu quelle est la nature du ridicule?

PROTARQUE.

Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE.

A le prendre en général, c'est une espèce de vice qui tire son nom d'une certaine habitude

de l'âme; et ce qui le distingue de tous les autres vices, c'est qu'il fait en nous le contraire de ce que prescrit l'inscription de Delphes.

PROTARQUE.

Parles-tu, Socrate, du précepte, *Connais-toi toi-même ?*

SOCRATE.

Oui : et il est évident que l'inscription dirait tout le contraire, si elle portait, *Ne te connais en aucune façon.*

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Essaie donc, Protarque, de diviser ceci en trois.

PROTARQUE.

Comment cela? je crains fort de ne pouvoir le faire.

SOCRATE.

Tu dis apparemment qu'il faut que je fasse moi-même cette division.

PROTARQUE.

Non-seulement je le dis, mais je t'en prie.

SOCRATE.

N'est-il pas nécessaire que ceux qui ne se connaissent point eux-mêmes soient dans cette ignorance par rapport à une de ces trois choses?

PROTARQUE.

Quelles choses?

SOCRATE.

En premier lieu, par rapport aux richesses, s'imaginant être plus riches qu'il ne sont en effet.

PROTARQUE.

Beaucoup de gens sont attaqués de cette maladie.

SOCRATE.

Il en est bien davantage qui se croient plus grands, plus beaux qu'ils ne sont, et doués de toutes les qualités du corps dans un degré supérieur à la vérité.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais le plus grand nombre, à ce que je pense, est de ceux qui se trompent à l'égard des qualités de l'âme, s'imaginant, en fait de vertu, être meilleurs qu'ils ne sont : ce qui est la troisième espèce d'ignorance.

PROTARQUE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Et parmi les vertus, au sujet de la sagesse,

par exemple, n'est-il pas vrai que la plupart, avec les prétentions les plus grandes, ne savent que disputer, et sont pleins de fausses lumières et de mensonge?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

On peut assurer avec raison qu'un pareil état est un mal.

PROTARQUE.

Avec beaucoup de raison.

SOCRATE.

Protarque, il nous faut encore partager ceci en deux, si nous voulons connaître l'envie puérile et innocente, et le mélange singulier qui s'y fait du plaisir et de douleur.

PROTARQUE.

Comment le partagerons-nous? en deux, dis-tu?

SOCRATE.

C'est une nécessité, je pense, que tous ceux qui conçoivent follement cette fausse opinion d'eux-mêmes aient en partage, ainsi que le reste des hommes, les uns la force et la puissance, les autres le contraire.

PROTARQUE.

C'est une nécessité.

SOCRATE.

Distingue-les donc ainsi : et si tu appelles ridicules ceux d'entre eux qui, avec une telle opinion d'eux-mêmes, sont faibles et incapables de se venger lorsqu'on se moque d'eux, tu ne diras que la vérité; comme en disant que ceux qui ont la force en main pour se venger sont redoutables, violens et odieux, tu ne te tromperas pas. L'ignorance, en effet, dans les personnes puissantes, est odieuse et honteuse, parce qu'elle est nuisible aux autres, elle et tout ce qui en porte la ressemblance; au lieu que l'ignorance accompagnée de faiblesse est pour nous le partage des personnages ridicules.

PROTARQUE.

C'est fort bien dit. Mais je ne découvre pas encore en ceci le mélange du plaisir et de la douleur.

SOCRATE.

Commence auparavant par concevoir la nature de l'envie.

PROTARQUE.

Explique-la-moi.

SOCRATE.

N'y a-t-il point des douleurs et des plaisirs injustes?

PROTARQUE.

On ne saurait le contester.

SOCRATE.

Il n'y a ni injustice ni envie à se réjouir du mal de ses ennemis; n'est-ce pas?

PROTARQUE.

Non.

SOCRATE.

Mais lorsqu'on est témoin quelquefois des maux de ses amis, n'est-ce pas une chose injuste de n'en pas être affligé, et au contraire de s'en réjouir?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit que l'ignorance est un mal pour tous les hommes?

PROTARQUE.

Et avec raison.

SOCRATE.

Mais quoi! par rapport à la fausse opinion que nos amis se forment de leur sagesse, de leur beauté, et des autres qualités dont nous avons parlé, les distinguant en trois espèces, et ajoutant qu'en ces rencontres le ridicule se trouve là où est la faiblesse, et l'odieux là où

est la force, n'avouerons-nous point, comme je disais tout-à-l'heure, que cette disposition de nos amis, lorsqu'elle ne nuit à personne, est ridicule?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Ne convenons-nous point aussi que, comme ignorance, elle est un mal?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Quand nous rions d'une pareille ignorance, sommes-nous joyeux ou affligés?

PROTARQUE.

Il est évident que nous sommes joyeux.

SOCRATE.

N'avons-nous pas dit que c'est l'envie qui produit en nous ce sentiment de joie à la vue des maux de nos amis?

PROTARQUE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Ainsi il résulte de ce discours que, quand nous rions des ridicules de nos amis, nous mêlons le plaisir à l'envie, et par conséquent le

plaisir à la douleur : puisque nous avons reconnu précédemment que l'envie est une douleur de l'âme, et le rire un plaisir, et que ces deux choses se rencontrent ensemble en cette circonstance.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Ceci nous donne en même temps à connaître que dans les lamentations et les tragédies, non pas au théâtre, mais dans la tragédie et la comédie de la vie humaine, le plaisir est mêlé à la douleur, ainsi que dans mille autres choses.

PROTARQUE.

Il est impossible de n'en pas convenir, Socrate, quelque desir que l'on ait de soutenir le contraire.

SOCRATE.

Nous avons proposé la colère, le regret, les lamentations, la crainte, l'amour, la jalousie, l'envie, et les autres passions semblables, comme autant d'affections où nous trouverions mêlées les deux choses que nous avons dites si souvent. N'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Nous comprenons que cela vient d'être expliqué par rapport aux lamentations, à l'envie et à la colère.

PROTARQUE.

Comment ne le comprendrions-nous pas?

SOCRATE.

Ne reste-t-il point encore bien des passions à parcourir?

PROTARQUE.

Oui, vraiment.

SOCRATE.

Pour quelle raison principalement penses-tu que je me suis attaché à te montrer ce mélange dans la comédie? N'est-ce pas pour te persuader qu'il est facile de faire voir la même chose dans les craintes, les amours et les autres passions, et, afin qu'en étant bien convaincu, tu me laisses libres, et ne m'obliges point à allonger le discours en prouvant que cela a lieu aussi pour tout le reste, et que tu conçoives généralement que le corps sans l'âme, et l'âme sans le corps, et tous les deux en commun éprouvent mille affections où le plaisir est mêlé avec la douleur? Dis-moi donc présentement si tu me donneras la liberté, ou si tu me feras pousser cet entretien jusqu'au milieu de la nuit. Encore quel-

ques mots, et j'espère obtenir de toi que tu me lâches, m'engageant à te rendre raison demain de tout cela. Pour le présent, mon dessein est de m'acheminer vers ce qui me reste à dire pour arriver au jugement que Philèbe exige de moi.

PROTARQUE.

C'est bien parlé, Socrate. Achève comme il te plaira ce qui te reste encore.

SOCRATE.

Suivant l'ordre naturel des choses, après les plaisirs mélangés, il est nécessaire, en quelque sorte, que nous considérions à leur tour ceux qui sont sans mélange.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Je vais essayer maintenant de t'en faire connaître la nature; car je ne suis nullement de l'opinion de ceux qui prétendent que tous les plaisirs ne sont qu'une cessation de la douleur : mais, comme je le disais, je me sers d'eux comme de devins, pour prouver qu'il y a des plaisirs qu'on prend pour réels, et qui ne le sont pas; et qu'un grand nombre d'autres qui passent pour très vifs, sont confondus avec des douleurs positives et des intervalles de repos

au milieu de souffrances excessives, dans certaines situations critiques du corps et de l'âme.

PROTARQUE.

Quels sont donc les plaisirs, Socrate, qu'on peut à juste titre regarder pour vrais?

SOCRATE.

Ce sont ceux qui ont pour objet les belles couleurs et les belles figures, la plupart de ceux qui naissent des odeurs et des sons; tous ceux, en un mot, dont la privation n'est ni sensible ni douloureuse, et dont la jouissance est accompagnée d'une sensation agréable, sans aucun mélange de douleur.

PROTARQUE.

Comment faut-il que nous entendions ceci, Socrate?

SOCRATE.

Puisque tu ne comprends pas sur-le-champ ce que je veux dire, il faut tâcher de te l'expliquer. Par la beauté des figures, je n'ai point en vue ce que la plupart pourraient s'imaginer, par exemple, des êtres vivans ou des peintures; mais je parle de ce qui est droit et circulaire, plan et solide, des ouvrages travaillés au tour ou faits à la règle et à l'équerre, si tu conçois ma pensée. Car je soutiens que ces figures ne sont point,

comme les autres, belles relativement, mais qu'elles sont toujours belles par elles-mêmes et de leur nature, qu'elles procurent certains plaisirs qui leur sont propres, et n'ont rien de commun avec les plaisirs produits par le chatouillement. J'en dis autant des couleurs qui sont belles de cette beauté absolue, et des plaisirs qui leur sont attachés. Me comprends-tu?

PROTARQUE.

Je fais tous mes efforts pour cela, Socrate; mais tâche toi-même de t'expliquer encore plus clairement.

SOCRATE.

Je dis donc, par rapport aux sons, que ceux qui sont coulans, clairs, qui rendent une mélodie pure, ne sont pas simplement beaux relativement, mais par eux-mêmes, ainsi que les plaisirs, qui en sont une suite naturelle.

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

L'espèce de plaisir qui résulte des odeurs a quelque chose de moins divin, à la vérité; mais les plaisirs où il ne se mêle aucune douleur nécessaire, par quelque voie et par quelque sens qu'ils parviennent jusqu'à nous, je les mets tous

dans le genre opposé à ceux dont il a été parlé auparavant. Ce sont, si tu comprends bien, deux différentes espèces de plaisirs.

PROTARQUE.

Je comprends.

SOCRATE.

Ajoutons donc encore à ceci les plaisirs qui accompagnent les sciences, s'il nous paraît que ces plaisirs ne sont pas joints à une certaine soif d'apprendre, et que cette soif de savoir ne cause dès le commencement aucune douleur.

PROTARQUE.

Et il me paraît qu'il en est ainsi.

SOCRATE.

Mais quoi! après avoir possédé des sciences, si l'on vient ensuite à les perdre par l'oubli, vois-tu qu'il en résulte quelque douleur?

PROTARQUE.

Aucune, naturellement : ce n'est que par réflexion que, se voyant privé d'une science, on s'en afflige, à cause du besoin qu'on en a.

SOCRATE.

Or, mon cher, nous considérons ici les affections naturelles en elles-mêmes, et indépendamment de toute réflexion.

PROTARQUE.

Aussi dis-tu avec vérité, que l'oubli des sciences auquel nous sommes sujets tous les jours n'entraîne après soi aucune douleur.

SOCRATE.

Il faut dire, par conséquent, que les plaisirs attachés aux sciences sont dégagés de toute douleur, et qu'ils ne sont pas faits pour tout le monde, mais pour un très petit nombre.

PROTARQUE.

Comment ne le dirions-nous pas?

SOCRATE.

Maintenant donc que nous avons séparé suffisamment les plaisirs purs, et ceux qu'on peut avec assez de raison appeler impurs, ajoutons à ce discours que les plaisirs violens sont démesurés, et ceux qui n'ont pas de violence mesurés. Disons que la grandeur et la vivacité des premiers, leur fréquence ou leur rareté les rangent dans le genre de l'infini, qui, avec le caractère de plus ou de moins, parcourt les régions du corps et de l'âme; et que les seconds, n'ayant pas ce caractère, sont du genre mesuré.

PROTARQUE.

On ne peut pas mieux, Socrate.

SOCRATE.

Outre cela, il y a encore une chose qu'il faut examiner par rapport à eux.

PROTARQUE.

Quelle chose?

SOCRATE.

Qui doit-on dire qui approche le plus de la vérité, ou ce qui est pur et sans mélange, ou ce qui est vif, nombreux, grand, abondant?

PROTARQUE.

A quel dessein fais-tu cette question, Socrate?

SOCRATE.

C'est que, Protarque, je ne veux rien omettre dans l'examen du plaisir et de la science, de ce que l'un et l'autre peuvent avoir de pur ou d'impur, afin que ce que tous deux ont de pur se présentant à toi, à moi, et à tous les assistans, il nous soit plus aisé d'en porter un jugement.

PROTARQUE.

Très bien.

SOCRATE.

Formons-nous donc l'idée suivante de toutes les choses que nous appelons pures; et, avant que d'aller plus loin, commençons par en prendre une.

PROTARQUE.

Laquelle prendrons-nous?

SOCRATE.

Considérons, si tu veux, d'abord la blancheur.

PROTARQUE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Comment et en quoi consiste la pureté de la blancheur? Est-ce dans la grandeur et la quantité? ou bien en ce qui est tout-à-fait sans mélange, et où il ne se trouve aucune trace d'aucune autre couleur?

PROTARQUE.

Il est évident que c'est en ce qui est parfaitement dégagé de tout mélange.

SOCRATE.

Fort bien. Ne dirons-nous pas, Protarque, que ce blanc est le plus vrai, et en même temps le plus beau de tous les blancs, et non pas celui qui serait en plus grande quantité ou plus grand?

PROTARQUE.

Oui, et avec beaucoup de raison.

SOCRATE.

Si nous soutenons donc qu'un peu de blanc sans mélange est tout à-la-fois plus blanc, plus beau et plus vrai que beaucoup de blanc mélangé, nous n'avancerons rien que de très juste.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais quoi! Nous n'aurons pas besoin, apparemment, de beaucoup d'exemples semblables pour en faire l'application au plaisir ; mais celui-ci suffit pour nous faire comprendre que tout plaisir dégagé de douleur, quoique faible et en petite quantité, est plus agréable, plus vrai, plus beau qu'un autre, fût-il plus vif et en grande quantité.

PROTARQUE.

J'en conviens; et ce seul exemple est suffisant.

SOCRATE.

Que penses-tu de ceci? N'avons-nous pas ouï dire que le plaisir est toujours en voie de génération, et jamais dans l'état d'existence? C'est en effet ce que certaines personnes habiles entreprennent de nous démontrer, et nous devons leur en savoir gré.

PROTARQUE.

Pour quelle raison ?

SOCRATE.

Je discuterai cette question avec toi, mon cher Protarque, par voie d'interrogation.

PROTARQUE.

Parle, et interroge.

SOCRATE.

N'y a-t-il point deux sortes de choses, l'une qui est pour elle-même; l'autre, qui en desire sans cesse une autre?

PROTARQUE.

Comment, et de quelle chose parles-tu?

SOCRATE.

L'une est très noble de sa nature, l'autre lui est inférieure en dignité.

PROTARQUE.

Explique-toi encore plus clairement.

SOCRATE.

Nous avons vu sans doute de beaux garçons ayant pour amans des hommes pleins de courage.

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, cherche maintenant deux choses qui ressemblent à ces deux-là, parmi toutes celles qui sont unies entre elles par un rapport. *

PROTARQUE.

Dis plus clairement, Socrate, ce que tu veux dire.

SOCRATE.

Rien de bien relevé, Protarque; mais le dis-

* Voyez la note.

cours prend plaisir à nous embarrasser. Il veut nous faire entendre que, de ces deux choses, l'une est toujours faite en vue de quelque autre; l'autre est celle en vue de laquelle se fait ordinairement ce qui est fait pour une autre chose.

PROTARQUE.

J'ai eu bien de la peine à le comprendre, à force de me faire répéter.

SOCRATE.

Peut-être, mon enfant, le comprendras-tu encore mieux, à mesure que nous avancerons.

PROTARQUE.

Je l'espère.

SOCRATE.

Concevons à présent deux autres choses.

PROTARQUE.

Lesquelles?

SOCRATE.

Le phénomène et l'être.

PROTARQUE.

Soit; j'admets ces deux choses, l'être et le phénomène.

SOCRATE.

Fort bien. Lequel des deux, dirons-nous, qui est fait à cause de l'autre; le phénomène, à cause

de l'existence, ou l'existence à cause du phénomène?

PROTARQUE.

Me demandes-tu si l'existence est ce qu'elle est en vue du phénomène?

SOCRATE.

Il y a apparence.

PROTARQUE.

Au nom des dieux, que me demandes-tu par là?

SOCRATE.

Le voici, Protarque. Dis-tu que la construction des vaisseaux se fait en vue des vaisseaux, ou les vaisseaux en vue de leur construction? et ainsi des autres choses de même nature. Voilà, Protarque, ce que je veux savoir de toi.

PROTARQUE.

Pourquoi ne te réponds-tu pas toi-même, Socrate?

SOCRATE.

Rien ne m'en empêche; mais prends part à la discussion.

PROTARQUE.

Volontiers.

SOCRATE.

Je dis donc que tous les ingrédiens, tous les

instrumens, tous les matériaux de toutes choses y entrent en vue de quelque phénomène : que tout phénomène se fait, l'un en vue de telle existence, l'autre en vue de telle autre; et que la totalité des phénomènes se fait en vue de la totalité des existences.

PROTARQUE.

Cela est très clair.

SOCRATE.

Par conséquent, si le plaisir est un phénomène, il est nécessaire qu'il se fasse en vue de quelque existence.

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Mais la chose en vue de laquelle est toujours fait ce qui se fait en vue d'une autre, doit être mise dans la classe du bien; et il faut mettre, mon cher, dans une autre classe ce qui se fait en vue d'une autre chose.

PROTARQUE.

De toute nécessité.

SOCRATE.

Si donc le plaisir est un phénomène, n'aurons-nous pas raison de le mettre dans une autre classe que celle du bien?

PROTARQUE.

Tout-à-fait raison.

SOCRATE.

Ainsi, comme j'ai dit en entamant ce propos, il faut savoir gré à celui qui nous a fait connaître que le plaisir est un phénomène, et qu'il n'a point d'existence par lui-même. Car il est évident que cet homme se moque de ceux qui soutiennent que le plaisir est le bien.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Ce même homme se moquera aussi sans doute de ceux qui se contentent de phénomènes.

PROTARQUE.

Comment, et de qui parles-tu?

SOCRATE.

De ceux qui, se délivrant de la faim, de la soif, et des autres besoins semblables, dont on se délivre à l'aide des phénomènes, se réjouissent de ces phénomènes, parce qu'ils procurent du plaisir; et disent qu'ils ne voudraient pas vivre, s'ils n'étaient sujets à la soif, à la faim, et s'ils n'éprouvaient toutes les autres sensations, sous quelque nom que ce soit, comme une dépendance nécessaire à ces sortes de besoins.

PROTARQUE.

Ils paraissent, du moins, dans cette disposition.

SOCRATE.

Tout le monde ne conviendra-t-il point que la corruption d'un phénomène est le contraire de sa génération?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi quiconque choisit la vie de plaisir, choisit la génération et la corruption, et non le troisième état, où il ne se rencontre ni plaisir, ni douleur, et où l'on peut avoir en partage la sagesse la plus pure.

PROTARQUE.

Je vois bien, Socrate, que c'est la plus grande des absurdités de mettre le bien de l'homme dans le plaisir.

SOCRATE.

Cela est vrai. Prouvons-le encore de cette manière.

PROTARQUE.

De quelle manière?

SOCRATE.

Comment n'est-il point absurde que, n'y ayant rien de bon et de beau, ni dans les corps, ni

dans toute autre chose, si ce n'est dans l'âme seule, le plaisir fût le seul bien de cette âme, et que la force, la tempérance, l'intelligence, et tous les autres biens que l'âme a reçus en partage, ne fussent comptés pour rien? et encore qu'on fût réduit à avouer que quiconque ne goûte point de plaisir et ressent de la douleur est méchant pendant tout le temps qu'il souffre, fût-ce d'ailleurs l'homme le plus vertueux; qu'au contraire, dès qu'on goûte du plaisir, on est vertueux par cette raison-là même, et d'autant plus vertueux que le plaisir est plus grand?

PROTARQUE.

Tout cela, Socrate, est de la dernière absurdité.

SOCRATE.

Qu'on ne puisse pas nous reprocher qu'après avoir examiné le plaisir avec la plus grande rigueur, nous avons l'air d'épargner l'intelligence et la science. Frappons-les hardiment de tous côtés, pour voir si elles ont quelque endroit faible, jusqu'à ce qu'ayant découvert ce qu'il y a de plus pur dans leur nature, nous nous servions, dans le jugement que nous devons porter en commun, de ce que l'intelligence d'une part, et le plaisir de l'autre, ont de plus vrai.

PROTARQUE.

Fort bien.

SOCRATE.

Les sciences ne se divisent-elles pas en deux classes, dont l'une a, je pense, pour objet les arts mécaniques, et l'autre la culture morale? n'est-ce pas?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Voyons d'abord, par rapport aux arts mécaniques, si, à certains égards, ils ne tiennent pas davantage de la science, et moins à d'autres égards; et s'il nous faut regarder comme très pure la partie par laquelle ils approchent plus de la science, et l'autre comme impure.

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Dans les arts, considérons séparément ceux qui sont à la tête des autres.

PROTARQUE.

Quels arts, et comment les séparerons-nous?

SOCRATE.

Par exemple, si on sépare de tous les autres arts l'art de compter, de mesurer, de peser, ce

qui demeurera sera bien peu de chose, à dire vrai.

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Il ne restera plus après cela qu'à recourir à la probabilité, à exercer ses sens par l'expérience et une certaine routine, et à employer ce talent conjectural auquel on donne le nom d'art lorsqu'il a acquis sa perfection par la réflexion et le travail.

PROTARQUE.

Tout cela est indubitable.

SOCRATE.

N'est-ce pas là qu'en est la musique, elle qui ne règle point ses accords par la mesure, mais par les conjectures rapides que fournit l'habitude; aussi bien que toute la partie instrumentale de cet art, laquelle ne saisit que par conjecture la juste mesure de chaque corde en mouvement; de manière qu'il y a dans la musique bien des choses obscures, et très peu de certaines?

PROTARQUE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

Nous trouverons qu'il en est de même de la

médecine, de l'agriculture, de la navigation, et de l'art militaire.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Qu'au contraire l'architecture fait usage, ce me semble, de beaucoup de mesures et d'instrumens qui lui donnent une grande justesse et la rendent plus exacte que la plupart des sciences.

PROTARQUE.

En quoi?

SOCRATE.

Dans la construction des vaisseaux, des maisons, et de beaucoup d'autres ouvrages de charpenterie. Car elle se sert, je pense, de la règle, du tour, du compas, de l'aplomb, et d'une espèce de redressoir * artistement travaillé.

PROTARQUE.

Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi séparons les arts en deux classes : les uns, qui sont une dépendance de la musique, ont moins de précision dans leurs ouvrages ; les

* Προσαγώγιον. — Le Scholiaste et Suidas : Instrument d'architecture qui servait à redresser le bois.

autres, qui appartiennent à l'architecture, en ont davantage.

PROTARQUE.

Soit.

SOCRATE.

Et mettons au rang des arts les plus exacts ceux dont nous avons d'abord fait mention.

PROTARQUE.

Il me paraît que tu parles de l'arithmétique et des autres arts que tu as nommés avec elle.

SOCRATE.

Justement. Mais, Protarque, ne faut-il pas dire que ces arts eux-mêmes sont de deux sortes? Qu'en penses-tu?

PROTARQUE.

Quels arts, s'il te plaît?

SOCRATE.

D'abord l'arithmétique. Ne doit-on pas reconnaître qu'il y a une arithmétique vulgaire, et une autre propre au philosophe?

PROTARQUE.

Comment assigner la différence qu'il y a entre ces deux espèces d'arithmétique?

SOCRATE.

Elle n'est pas petite, Protarque; car le vulgaire fait entrer dans le même calcul des unités

inégales, comme deux armées, deux bœufs, deux unités très petites ou très grandes. Le philosophe, au contraire, ne daignera seulement pas écouter quiconque refusera d'admettre que, dans le nombre infini des unités, il n'y a pas une unité qui diffère en rien d'une autre unité.

PROTARQUE.

Tu as raison de dire que la différence entre ceux qui s'occupent de la science des nombres n'est pas petite, et qu'on est par conséquent fondé à distinguer deux espèces d'arithmétique.

SOCRATE.

Mais quoi! l'art de supputer et de mesurer qu'emploient les architectes et les marchands, ne diffère-t-il point de la géométrie et des calculs raisonnés du philosophe? Dirons-nous que c'est le même art, ou les compterons-nous pour deux?

PROTARQUE.

D'après ce qu'on vient de dire, je serais d'avis que ce sont deux arts.

SOCRATE.

Fort bien. Conçois-tu pourquoi nous sommes entrés dans cette discussion?

PROTARQUE.

Peut-être. Je serai pourtant bien aise d'entendre ta réponse à cette question.

SOCRATE.

Il me semble que le discours est arrivé jusqu'ici dans le même dessein qu'il avait au commencement, celui de faire le pendant au discours sur les plaisirs; et il en est venu à examiner si, de même qu'il y a des plaisirs plus purs les uns que les autres, il en est ainsi à l'égard des sciences.

PROTARQUE.

Il est manifeste au moins que c'est dans cette vue que nous nous y sommes engagés.

SOCRATE.

Mais quoi! Ne nous a-t-il pas découvert plus haut des arts qui sont les uns plus précis, les autres plus confus?

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et après avoir appelé chaque art d'un seul nom, et nous avoir fait naître la pensée que cet art est un, ne suppose-t-il pas maintenant que ce sont deux arts, lorsqu'il demande si ce qu'il y a de précis et de pur dans chacun appartient plus à l'art des philosophes, ou à l'art de ceux qui ne le sont pas?

PROTARQUE.

Il me paraît en effet que c'est là ce qu'il nous demande.

SOCRATE.

Eh bien, Protarque, quelle réponse lui ferons-nous ?

PROTARQUE.

O Socrate! nous sommes parvenus à une différence étonnante entre les sciences pour la précision !

SOCRATE.

Nous répondrons donc plus facilement.

PROTARQUE.

Sans doute; et nous dirons que les arts plus précis dont nous avons parlé diffèrent infiniment des autres arts; et encore que de ces mêmes arts, par exemple, la géométrie et l'arithmétique, ceux qui sont employés par les vrais philosophes l'emportent plus qu'on ne saurait dire sur eux-mêmes pour l'exactitude et la vérité.

SOCRATE.

Que la chose soit donc ainsi, selon toi; et, sur ta parole, répondons avec confiance aux hommes redoutables dans l'art de traîner la dispute en longueur....

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Qu'il y a deux arithmétiques et deux géométries, et qu'une foule d'autres arts dépendans de ceux-ci, quoique compris sous un seul nom, sont néanmoins doubles de la même manière.

PROTARQUE.

A la bonne heure, faisons cette réponse, Socrate, à ces hommes que tu dis si redoutables.

SOCRATE.

Nous disons donc que ces sciences sont de la dernière exactitude.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais la dialectique, Protarque, ne nous avouerait point, si nous donnions à une autre science la préférence sur elle.

PROTARQUE.

Que faut-il entendre par dialectique?

SOCRATE.

Il est clair que c'est la science qui connaît toutes les sciences dont nous parlons. Je pense en effet que tous ceux qui ont quelque peu d'intelligence, conviendront que la connaissance la plus vraie, sans comparaison, est celle qui a

Digitized by Google

pour objet ce qui existe, ce qui existe réellement, et dont la nature est toujours la même. Et toi, Protarque, quel jugement en porterais-tu?

PROTARQUE.

Socrate, j'ai souvent entendu répéter à Gorgias que l'art de persuader l'emporte sur tous les autres, parce qu'il se soumet tout, non par la force, mais de plein gré; en un mot, que c'est le plus excellent de tous les arts. Je ne voudrais combattre ici ni son sentiment, ni le tien.

SOCRATE.

Tu allais parler contre moi; mais il me paraît que par honte tu as quitté tes armes.

PROTARQUE.

Eh bien! qu'il en soit à cet égard comme il te plaira.

SOCRATE.

Est-ce ma faute si tu as mal pris ma pensée?

PROTARQUE.

Comment donc?

SOCRATE.

Je ne t'ai pas demandé, mon cher Protarque, quel est l'art ou la science qui l'emporte sur les autres à raison de son importance, de son excellence, et des avantages qu'on en retire; mais quelle est la science dont l'objet est le plus net,

le plus exact, le plus vrai, qu'elle soit d'une grande utilité, ou non. Voilà ce que nous cherchons pour le présent. Ainsi, vois; tu ne t'exposeras point à l'indignation de Gorgias, si tu accordes à l'art qu'il professe l'avantage sur tous les autres pour l'utilité qui en revient aux hommes; tandis que pour l'affaire dont je parle, comme je disais tout-à-l'heure au sujet du blanc, qu'un peu de blanc, pourvu qu'il soit pur, l'emporte sur une grande quantité qui ne le serait pas, en ce que c'est le blanc le plus véritable, de même ici, après une sérieuse attention et une discussion suffisante, sans avoir égard à l'utilité des sciences, ni à la célébrité qu'elles donnent, mais considérant uniquement s'il y a dans notre âme une faculté faite pour aimer le vrai et disposée à tout entreprendre pour parvenir à le connaître, disons que cette faculté est vraisemblablement le domaine de ce qu'il y a de pur dans l'intelligence et la sagesse, ou qu'il en faut chercher quelque autre plus excellente.

PROTARQUE.

J'examine; et il me paraît difficile d'accorder qu'aucune autre science ou aucun autre art participe plus de la vérité que la dialectique.

SOCRATE.

Ce qui te fait parler de la sorte, n'est-ce

point cette raison, que la plupart des arts et des sciences qui s'occupent des choses d'ici-bas donnent beaucoup à l'opinion, et étudient avec beaucoup d'application ce qui appartient à l'opinion? Ensuite, lorsque quelqu'un se propose d'étudier la nature, tu sais qu'il s'occupe toute sa vie autour de cet univers, pour savoir comment il a été produit, et quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe. N'est-ce pas là ce que nous disons? ou quoi enfin?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par cet homme, n'est point ce qui existe toujours, mais ce qui se fait, ce qui se fera, et ce qui s'est fait?

PROTARQUE.

Cela est très vrai.

SOCRATE.

Pouvons-nous dire qu'il y ait quelque chose d'évident selon la plus exacte vérité, dans des choses dont aucune partie n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe dans le même état?

PROTARQUE.

Et le moyen?

SOCRATE.

Comment aurions-nous des connaissances fixes sur ce qui n'a aucune fixité?

PROTARQUE.

Impossible, selon moi.

SOCRATE.

Par conséquent, ce n'est point de ces choses passagères dont s'occupe l'intelligence et toute science qui s'attache à la vérité en elle-même.

PROTARQUE.

Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.

Ainsi il faut mettre absolument à quartier ici et toi, et moi, et Gorgias, et Philèbe, et, n'écoutant que la raison, affirmer ceci.

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Que la fixité, la pureté, la vérité, et ce que nous appelons l'état d'abstraction, se rencontrent dans ce qui est toujours dans le même état, de la même manière, sans aucun mélange, ensuite dans ce qui en approche davantage; et que tout le reste ne doit être mis qu'après et dans un degré inférieur.

PROTARQUE.

Rien de plus certain.

SOCRATE.

Pour ce qui est des noms qui expriment ces objets, n'est-il pas très juste de donner les plus beaux noms aux plus belles choses?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

Les noms les plus honorables ne sont-ils pas ceux d'intelligence et de sagesse?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

On peut donc les regarder dans la plus exacte vérité comme parfaitement appliqués aux pensées qui ont pour objet ce qui existe réellement.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Ce que j'ai soumis tout-à-l'heure à notre jugement, ce n'est pas autre chose que ces noms-là.

PROTARQUE.

Pas autre chose, Socrate.

SOCRATE.

Bien. Et si quelqu'un disait que nous ressemblons à des ouvriers, devant lesquels on a mis la sagesse et le plaisir comme des matières qu'ils

doivent allier ensemble pour en former quelque ouvrage, cette comparaison ne serait-elle pas juste?

PROTARQUE.

Très juste.

SOCRATE.

Ne faut-il pas essayer à présent de faire cet alliage?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais ne serait-il pas mieux de nous dire et de nous rappeler auparavant à nous-mêmes certaines choses?

PROTARQUE.

Lesquelles?

SOCRATE.

Des choses dont il a déjà été fait mention; mais c'est, à mon avis, une bonne maxime que celle qui ordonne de revenir jusqu'à deux et trois fois sur ce qui est bien.

PROTARQUE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Au nom de Jupiter, sois attentif. Voici, je pense, ce que nous disions au commencement de cette dispute.

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Philèbe soutenait qué le plaisir est la fin légitime de tous les êtres animés, le but auquel ils doivent tendre; qu'il est le bien de tous, et que ces deux mots, bon et agréable, appartiennent, à parler exactement, à une seule et même idée. Socrate, au contraire, prétendait que cela n'est point; que comme le bon et l'agréable sont deux noms différens, ils expriment aussi deux choses d'une nature différente, et que la sagesse participe davantage à la condition du bien que le plaisir. N'est-ce point là, Protarque, ce qui s'est dit alors de part et d'autre?

PROTARQUE.

Certainement.

SOCRATE.

Ne sommes-nous pas convenus, et ne convenons-nous pas encore de ceci?

PROTARQUE.

De quoi?

SOCRATE.

Que la nature du bien a l'avantage sur toute autre chose en ce point.

PROTARQUE.

En quel point?

SOCRATE.

En ce que l'être animé qui en a la possession pleine, entière, non interrompue pendant toute sa vie, n'a plus besoin d'aucune autre chose, et que le bien lui suffit parfaitement. Cela n'est-il pas vrai?

PROTARQUE.

Très vrai.

SOCRATE.

N'avons-nous point tâché d'établir deux espèces de vie absolument distinctes l'une de l'autre, où régnât, d'une part, le plaisir sans aucun mélange de sagesse; et, de l'autre, la sagesse sans le moindre élément de plaisir?

PROTARQUE.

Oui.

SOCRATE.

L'une ou l'autre de ces conditions a-t-elle paru suffisante par elle-même à aucun de nous?

PROTARQUE.

Et comment l'eût-elle paru?

SOCRATE.

Si nous nous sommes alors écartés de la vérité en quelque chose, que le premier qui vou-

dra nous redresse en ce moment, et dise mieux; qu'il comprenne sous une seule idée la mémoire, la science, la sagesse, l'opinion vraie, et qu'il examine s'il est quelqu'un qui consentît à jouir de quelque chose que ce soit, étant privé de tout cela, non pas même du plaisir, quelque grand qu'on le suppose pour le nombre ou pour la vivacité, s'il n'avait aucune opinion vraie, touchant la joie qu'il ressent, qu'il ne connût aucunement quel est le sentiment qu'il éprouve, et qu'il n'en eût aucun souvenir dans le plus petit espace de temps. Dis-en autant de la sagesse, et vois si l'on choisirait la sagesse sans aucun plaisir, si petit qu'il soit, plutôt qu'avec quelque plaisir; ou tous les plaisirs du monde sans sagesse, plutôt qu'avec quelque sagesse.

PROTARQUE.

Cela ne se peut point, Socrate, et il n'est pas nécessaire de revenir si souvent à la charge là-dessus.

SOCRATE.

Ainsi ni le plaisir ni la sagesse ne sont le bien parfait, le bien desirable pour tous, le souverain bien.

PROTARQUE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Il nous faut donc découvrir le bien ou en lui-

même, ou dans quelque image, afin de voir, comme nous avons dit, à qui nous devons adjuger le second prix.

PROTARQUE.

Très bien.

SOCRATE.

N'avons-nous point rencontré quelque voie qui nous conduise au bien?

PROTARQUE.

Quelle voie?

SOCRATE.

Si l'on cherchait un homme, et qu'on apprît exactement où est sa demeure, ne serait-ce pas une grande avance pour le trouver?

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et maintenant, comme à l'entrée de cet entretien, la raison nous a fait connaître qu'il ne faut pas chercher le bien dans une vie sans mélange, mais dans celle qui est mélangée.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Il y a plus d'espérance que ce que nous cherchons se montrera plus à découvert dans une vie bien mélangée que dans une autre.

PROTARQUE.

Beaucoup plus.

SOCRATE.

Ainsi, faisons ce mélange, Protarque, après avoir adressé nos vœux aux dieux, soit Bacchus, soit Vulcain, soit toute autre divinité sous l'invocation de laquelle ce mélange doit se faire.

PROTARQUE.

J'y consens.

SOCRATE.

Semblables à des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines : celle du plaisir, qu'on peut comparer à une fontaine de miel; et celle de la sagesse, fontaine sobre, à laquelle le vin est inconnu, et d'où sort une eau austère et salutaire. Voilà ce qu'il faut nous efforcer de mêler ensemble de notre mieux.

PROTARQUE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Voyons d'abord. Ferons-nous bien de mêler toute espèce de plaisir avec toute espèce de sagesse?

PROTARQUE.

Peut-être.

SOCRATE.

Cela ne serait pas sûr. Je puis te montrer un

moyen de faire, ce me semble, ce mélange avec moins de risque.

PROTARQUE.

Quel moyen? dis.

SOCRATE.

N'avons-nous pas, à ce que nous pensons, des plaisirs plus vrais les uns que les autres, et des arts plus exacts que d'autres arts?

PROTARQUE.

Sans doute.

SOCRATE.

N'y a-t-il pas aussi deux sciences différentes; l'une, qui a pour objet les choses sujettes à la génération et à la corruption; l'autre, ce qui échappe à l'une et à l'autre et subsiste toujours le même et de la même manière? En les considérant du côté de la vérité, nous avons jugé que celle-ci est plus vrai que celle-là.

PROTARQUE.

Et avec raison.

SOCRATE.

Eh bien, si, commençant par mêler ensemble les portions les plus vraies de part et d'autre, nous examinions si ce mélange est suffisant pour nous procurer la vie la plus desirable, ou si nous avons encore besoin d'y faire entrer d'autres portions qui ne seraient pas si pures?

PROTARQUE.

Oui, prenons ce parti.

SOCRATE.

Soit donc un homme qui ait une juste idée de la nature de la justice en elle-même, avec un talent d'exprimer sa pensée conforme à son intelligence, et qui en toutes choses ait les mêmes avantages.

PROTARQUE.

Soit.

SOCRATE.

Cet homme aura-t-il autant de science qu'il est nécessaire, si, connaissant la nature du cercle en lui-même et de la sphère divine, il ignore d'ailleurs ce que c'est que cette sphère humaine et ces cercles réels, et que, pour la construction d'un édifice ou de tout autre ouvrage, il lui faille se servir de règles et de cercles?

PROTARQUE.

Notre situation, Socrate, serait ridicule, si nous n'avions que ces connaissances divines.

SOCRATE.

Comment dis-tu? Il faut donc y ajouter l'art mobile et grossier de la règle et du cercle défectueux.

PROTARQUE.

Il le faut bien, si l'on veut que nous retrou-

vions chaque jour le chemin pour retourner chez nous.

SOCRATE.

Faudra-t-il y joindre aussi la musique, que nous avons dite un peu plus haut toute pleine de conjecture et d'imitation, et manquant de pureté?

PROTARQUE.

Il le faut bien, selon moi, si nous voulons que notre vie soit un peu supportable.

SOCRATE.

Veux-tu que, semblable à un portier pressé et forcé par la foule, je cède, j'ouvre les portes toutes grandes, et laisse toutes les sciences entrer et se mêler ensemble, les pures avec celles qui ne le sont pas?

PROTARQUE.

Je ne vois pas, Socrate, quel mal il y aurait à posséder toutes les autres sciences, pourvu qu'on eût les premières.

SOCRATE.

Je vais donc leur ouvrir passage, et les laisser toutes se rassembler dans le sein de la très poétique vallée d'Homère. *

* Allusion aux vers 452, 453, du liv. IV de l'*Iliade*.

PROTARQUE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Le passage est ouvert; qu'elles se rassemblent toutes. Il faut aller maintenant à la source des plaisirs : car nous n'avons pu faire notre mélange comme nous l'avions d'abord projeté, en commençant par ce qu'il y a de vrai dans le plaisir et dans la science; mais par amour pour la science, nous avons admis toutes les sciences sans distinction, et avant les plaisirs.

PROTARQUE.

Tu dis très vrai.

SOCRATE.

Il est temps par conséquent de délibérer au sujet des plaisirs? si nous les laisserons aussi entrer tous à-la-fois, ou si nous ne devons ouvrir d'abord passage qu'à ceux qui sont vrais.

PROTARQUE.

Il faut d'abord, pour plus de sûreté, donner entrée aux véritables.

SOCRATE.

Qu'ils passent donc. Mais que ferons-nous après cela? Ne faut-il pas, s'il y a quelques plaisirs nécessaires, que nous les mêlions avec les autres, comme nous avons fait à l'égard des sciences?

PROTARQUE.

Pourquoi non? Les nécessaires, du moins.

SOCRATE.

Mais si, comme nous avons dit au sujet des arts, qu'il n'y avait aucun danger et qu'il y avait même de l'utilité à les connaître tous, nous disons à présent la même chose par rapport aux plaisirs; au cas qu'il soit universellement avantageux et sans aucun inconvénient de goûter tous les plaisirs durant la vie, il nous les faut mêler tous ensemble.

PROTARQUE.

Que dirons-nous donc à cet égard, et quel parti prendrons-nous?

SOCRATE.

Ce n'est pas nous, Protarque, qu'il faut consulter ici, mais les plaisirs et la sagesse, les interrogeant en cette manière sur ce qu'ils pensent l'un de l'autre.

PROTARQUE.

De quelle manière?

SOCRATE.

Mes bons amis, soit qu'il faille vous appeler du nom de plaisirs ou de quelque autre nom semblable, qu'aimeriez-vous mieux, d'habiter avec la sagesse, ou d'en être séparés? Je pense

qu'ils ne pourraient se dispenser de nous faire cette réponse.

PROTARQUE.

Quelle réponse?

SOCRATE.

Il n'est, diront les plaisirs, ni possible, ni avantageux, comme on l'a remarqué tout-à-l'heure, qu'un genre demeure seul, isolé, et dans l'état d'abstraction; et entre tous les genres, nous croyons que le plus digne d'habiter avec nous est celui qui peut connaître tout le reste, et avoir même de chacun de nous une connaissance parfaite.

PROTARQUE.

Et vous avez très bien répondu, leur dirons-nous.

SOCRATE.

A merveille. Il faut, après cela, interroger à leur tour la sagesse et l'intelligence. Avez-vous besoin du mélange des plaisirs? dirons-nous à l'intelligence et à la sagesse. De quels plaisirs? répondront-elles.

PROTARQUE.

Oui, voilà ce qu'elles répondront, selon toute apparence.

SOCRATE.

Nous continuerons ensuite à leur parler en

ces termes : Outre les plaisirs véritables, dirons-nous, avez-vous encore besoin de la compagnie des plaisirs les plus grands et les plus vifs ? Comment, répliqueront-elles, en aurions-nous affaire, Socrate, puisqu'ils nous apportent une infinité d'obstacles, en troublant par des joies excessives les âmes où nous habitons, qu'ils nous empêchent même d'y prendre naissance, et font périr nos enfans la plupart du temps par la négligence et par l'oubli ? Mais pour les plaisirs véritables et purs dont tu as parlé, regarde-les comme nos amis; joins-y ceux qui accompagnent la santé et la tempérance, et qui formant, pour ainsi dire, le cortège de la vertu, comme celui d'une déesse, marchent partout à sa suite : fais entrer ceux-là dans le mélange. Mais quant à ceux qui sont toujours à la suite de la folie et du vice, il y aurait de l'absurdité à les associer à l'intelligence, pour quiconque se proposerait de faire le mélange le plus beau, le plus exempt de sédition, et où l'on pût voir quel est le bien de l'homme et de tout l'univers, et quelle idée on doit se former de son essence. Ne dirons-nous pas que l'intelligence a répondu avec bien de la raison, et comme on devait l'attendre d'elle, pour elle-même, pour la mémoire, et pour la vraie connaissance ?

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais il est encore un point nécessaire, et sans lequel rien ne peut exister.

PROTARQUE.

Quel est-il?

SOCRATE.

Toute chose où nous ne ferons pas entrer la vérité n'existera jamais, et n'a jamais existé d'une manière réelle.

PROTARQUE.

En effet, comment cela se pourrait-il?

SOCRATE.

En aucune manière. A présent, s'il manque encore quelque chose à ce mélange, dites-le, toi et Philèbe. Pour moi, il me paraît que ce discours est désormais achevé, et qu'on peut le regarder comme une espèce de monde incorporel propre à bien gouverner un corps animé.

PROTARQUE.

Tu peux bien dire aussi, Socrate, que je suis de ton avis.

SOCRATE.

Et si nous disions que nous voilà maintenant parvenus au vestibule du bien, et à la demeure

où habite la vie heureuse, n'aurions-nous pas raison?

PROTARQUE.

Il me le semble, au moins.

SOCRATE.

Quel est, selon nous, en ce mélange, l'élément le plus précieux, et le plus capable de rendre une pareille situation desirable à tout le monde? Lorsque nous l'aurons découvert, nous examinerons ensuite avec quoi il a plus de liaison et d'affinité, du plaisir ou de l'intelligence.

PROTARQUE.

Fort bien. Cela nous sera d'un très grand secours pour le jugement que nous devons porter.

SOCRATE.

Mais il n'est pas difficile d'apercevoir quelle est dans tout mélange la cause qui le rend tout-à-fait digne d'estime, ou tout-à-fait méprisable.

PROTARQUE.

Comment dis-tu?

SOCRATE.

Il n'est personne sans doute qui ignore ceci.

PROTARQUE.

Quoi?

SOCRATE.

Que dans tout mélange, quel qu'il soit, et de

quelque manière qu'il soit formé, si la mesure et la proportion ne s'y rencontrent, c'est une nécessité que les choses dont il est composé, et que le mélange lui-même tout le premier, périssent. Car ce n'est plus alors un mélange, mais une véritable confusion, qui d'ordinaire est un malheur réel pour ceux qui le possèdent.

PROTARQUE.

Rien de plus vrai.

SOCRATE.

L'essence du bien nous est donc échappée, et s'est allée jeter dans celle du beau : car en toute chose la mesure et la proportion constituent la beauté comme la vertu.

PROTARQUE.

Cela est certain.

SOCRATE.

Mais nous avons dit aussi que la vérité entrait avec elles dans le mélange.

PROTARQUE.

Assurément.

SOCRATE.

Par conséquent, si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées, celles de la beauté, de la proportion et de la vérité; et disons que ces trois choses réunies sont la véritable cause de l'excellence de

ce mélange, et que cette cause étant bonne, c'est par elle que le mélange est bon.

PROTARQUE.

On ne peut mieux.

SOCRATE.

Tout le monde, Protarque, est à présent en état de décider qui du plaisir ou de la sagesse a plus d'affinité avec le souverain bien, et a le premier rang aux yeux des hommes et des dieux.

PROTARQUE.

La chose parle d'elle-même : toutefois il sera mieux d'en apporter la preuve.

SOCRATE.

Comparons donc successivement chacune de ces trois choses avec le plaisir et l'intelligence ; car il nous faut voir auquel des deux nous attribuerons chacune d'elles, comme lui appartenant de plus près.

PROTARQUE.

Tu parles de la beauté, de la vérité et de la mesure ?

SOCRATE.

Oui. Prends d'abord la vérité, Protarque ; et l'ayant prise, jette les yeux sur ces trois choses, l'intelligence, la vérité, le plaisir ; et après y

avoir long-temps réfléchi, réponds-toi à toi-même si c'est le plaisir ou l'intelligence qui a plus d'affinité avec la vérité.

PROTARQUE.

Qu'est-il besoin de temps pour cela? La différence est grande, à ce que je pense. En effet, le plaisir est la chose du monde la plus menteuse; aussi dit-on que les dieux pardonnent tout parjure commis dans les plaisirs de l'amour, qui passent pour les plus grands de tous, comme si les plaisirs étaient des enfans sans raison. Mais l'intelligence est, ou la même chose que la vérité, ou ce qui lui ressemble davantage, et ce qu'il y a de plus vrai.

SOCRATE.

Considère ensuite de la même manière la mesure, et vois si elle appartient plus au plaisir qu'à la sagesse, ou à la sagesse qu'au plaisir.

PROTARQUE.

La question que tu me proposes n'est pas non plus difficile à résoudre. Je pense en effet que, dans la nature des choses, il est impossible de trouver rien qui soit plus ennemi de toute mesure que le plaisir et les joies extrêmes, ni rien qui soit plus ami de la mesure que l'intelligence et la science.

SOCRATE.

Très bien dit. Achève néanmoins le troisième parallèle. L'intelligence participe-t-elle plus à la beauté que le plaisir, en sorte que l'intelligence soit plus belle que le plaisir? ou bien est-ce le contraire?

PROTARQUE.

N'est-il donc pas vrai, Socrate, que dans aucun temps présent, passé, à venir, personne n'a vu ni imaginé nulle part, en aucune manière, soit durant la veille, soit en dormant, une sagesse et une intelligence qui eût mauvaise grâce?

SOCRATE.

Fort bien.

PROTARQUE.

Au lieu que, quand nous voyons goûter certains plaisirs, et surtout les plus grands, nous trouvons que cette jouissance traîne à sa suite ou le ridicule ou la honte, au point que nous en rougissons nous-mêmes, et que, les dérobant aux regards, nous les cachons et les confions à la nuit, jugeant qu'il est indécent que la lumière du jour soit témoin de pareils plaisirs.

SOCRATE.

Ainsi tu publieras partout, Protarque, aux absens par des envoyés, aux présens par toi-même, que le plaisir n'est ni le premier, ni le

second bien; mais que le premier bien est la mesure, le juste milieu, l'à-propos, et toutes les autres qualités semblables, qu'on doit regarder comme ayant en partage une nature immuable.

PROTARQUE.

C'est ce qui paraît, d'après ce qui vient d'être dit.

SOCRATE.

Que le second bien est la proportion, le beau, le parfait, ce qui se suffit par soi-même, et tout ce qui est de ce genre.

PROTARQUE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Autant que je puis conjecturer, tu ne t'écarteras guère de la vérité en mettant pour le troisième bien l'intelligence et la sagesse.

PROTARQUE.

Peut-être bien.

SOCRATE.

N'assignerons-nous point la quatrième place à ce que nous avons dit appartenir à l'âme seule, aux sciences, aux arts, aux vraies connaissances, s'il est vrai que ces choses ont une liaison plus étroite avec le bien que le plaisir?

PROTARQUE.

Apparemment.

SOCRATE.

Au cinquième rang, mettons les plaisirs que nous avons distingués des autres comme exempts de douleur, les nommant des perceptions pures de l'âme, qui viennent à la suite des sensations.

PROTARQUE.

Peut-être.

SOCRATE.

A la sixième génération, dit Orphée, *mettez fin à vos chants* *. Il me semble pareillement que ce discours a pris fin au sixième jugement. Il ne nous reste plus qu'à couronner ce qui a été dit.

PROTARQUE.

Il n'y a qu'à le faire.

SOCRATE.

Voyons; encore une troisième libation en l'honneur de Jupiter Libérateur; un troisième et dernier essai.

PROTARQUE.

Comment?

SOCRATE.

Philèbe appelait souverain bien le plaisir dans sa plénitude.

* Orphic. Fragment, v. 473, édition d'Hermann.

PROTARQUE.

C'est donc pour cela, Socrate, que tu disais qu'il fallait répéter jusqu'à trois fois le commencement de cette discussion.

SOCRATE.

Oui : mais écoutons ce qui suit. Comme j'avais dans l'esprit tout ce que je viens d'exposer, et que j'étais révolté contre cette opinion, qui n'est pas seulement de Philèbe, mais d'une infinité d'autres, j'ai dit que l'intelligence est beaucoup meilleure que le plaisir, et qu'elle est plus avantageuse à la vie humaine.

PROTARQUE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et comme je soupçonnais qu'il y avait encore plusieurs autres biens, j'ai ajouté que, si nous en découvrions un qui fût préférable à ces deux-là, je disputerais pour le second prix en faveur de l'intelligence contre le plaisir, et que celui-ci ne l'obtiendrait point.

PROTARQUE.

Tu l'as dit en effet.

SOCRATE.

Nous avons vu ensuite très suffisamment que ni l'un ni l'autre de ces biens n'est suffisant par soi-même.

PROTARQUE.

Rien de plus certain.

SOCRATE.

Dans cette dispute, l'intelligence et le plaisir n'ont-ils pas été convaincus l'un et l'autre de ne pouvoir prétendre à la qualité de souverain bien, étant privé de la propriété de se suffire par soi-même, de la plénitude et de la perfection?

PROTARQUE.

Très bien.

SOCRATE.

Une troisième espèce de bien supérieure aux deux autres s'étant donc présentée à nous, l'intelligence nous a paru avoir une affinité mille fois plus grande et plus intime que le plaisir, avec l'essence de ce bien victorieux.

PROTARQUE.

Comment en douter?

SOCRATE.

Ainsi, suivant le jugement que nous venons de prononcer, le plaisir n'est qu'à la cinquième place.

PROTARQUE.

A ce qu'il paraît.

SOCRATE.

Quant à la première place, tous les bœufs,

tous les chevaux et toutes les autres bêtes sans exception ne la réclameront-elles point en faveur du plaisir, parce qu'elles s'attachent à sa poursuite? et la plupart des hommes s'en rapportant à elles, comme les devins aux oiseaux, jugent que le plaisir est le souverain maître du bonheur de la vie; et ils pensent que les appétits de la bête sont des garans plus sûrs de la vérité que les discours inspirés par une muse philosophe.

PROTARQUE.

Nous convenons tous, Socrate, que ce que tu as dit est parfaitement vrai.

SOCRATE.

Laissez-moi donc aller.

PROTARQUE.

Il y a encore une petite chose à éclaircir, Socrate. Aussi bien tu ne t'en iras pas d'ici avant nous. Je te rappellerai ce qui reste à dire.

FIN DU SECOND VOLUME.

613530
SBN
Biblioteca Nazionale V. E. III NAPOLI

Digitized by Google

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DEUXIÈME.

THÉÉTETE. PAGE 33

PHILEBE. 273

Digitized by Google

NOTES.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTES

SUR LE THÉÉTÈTE.

J'ai eu sous les yeux la traduction latine de Ficin, la traduction allemande de Schleiermacher, et la traduction française de Grou, l'édition générale de Bekker, et l'excellente édition spéciale de Heindorf, qui ne laisse presque rien à desirer. Je ne puis mieux faire que d'y renvoyer la plupart du temps.

Page 86. — N'en diras-tu pas autant de Socrate dormant....

Καὶ καθεύδοντα δήπου. Heindorf, p. 341, pour le parallélisme, voudrait ensuite καὶ ἐγρηγόρότα, comme plus bas, p. 408, après λευκῶν il ajoute μελάνων.

Page 110. — Les orateurs sages et vertueux....

Ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. (Bekker, part. II, vol. 1, p. 229.)

Ici, malgré Bekker et les manuscrits, je retranche δοκεῖν avec Buttmann et Heindorf, p. 367; comme plus loin, p. 210, je retranche καὶ δικαστήρια avec Heindorf, p. 479, Schleiermacher, et Bekker, p. 301, qui l'a trouvé pourtant dans tous les manuscrits.

PAGE 125. — La partie adverse est là qui leur fait la loi, en faisant lire la formule d'accusation, qu'ils appellent antomosie, du contenu de laquelle il est défendu de s'écarter....

Ἣν ἀνθωμοσίαν καλοῦσιν a bien l'air d'une glose, comme le remarque Heindorf, p. 306, et Schleiermacher. Bekker, qui l'a trouvé dans tous les manuscrits, l'a laissé dans le texte, p. 240, et je n'ai pas cru devoir le retrancher dans ma traduction. — Fleury (discours sur Platon), Sallier (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. 13, p. 317), et M. Leclerc (dans ses extraits de Platon) ont traduit le portrait du philosophe. Je regrette de n'avoir pu employer aucune de ces traductions, fort inférieures à celle de Grou.

PAGE 148. — Le patient devient sentant, et non pas encore sensation.

Au lieu de αἰσθητὸν j'adopte, contre Bekker, p. 259,

αἰσθα ὁμενον proposé par Heindorf. Schleiermacher rejette avec raison la conjecture αἰσθητὴν, parce qu'il s'agit ici d'un organe, et non de l'homme tout entier.

Page 151. — Il en résulte que toute réponse sur quelque chose que ce soit est également juste, qu'on dise que cela est ainsi, ou n'est pas ainsi, ou, si tu aimes mieux, que cela devient ou ne devient pas ainsi, pour n'imposer aucune fixité à nos adversaires.

Ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. (Bekker, p. 261.)

J'ai rejeté tous les changemens proposés par Heindorf, p. 426, et Schleiermacher, et que Bekker n'a trouvés dans aucun manuscrit. *Si tu aimes mieux* indique déjà des ménagemens pour une opinion adverse, et si αὐτοὺς ne se rapporte à aucun nominatif positif, c'est qu'il est toujours question d'adversaires dans tout ce qui précède et ce qui suit.

Page 176. — Et il te faut laisser cette théorie de la méprise....

Ἐατέον δὲ καί σοι τὸ ῥῆμα περὶ τοῦ ἑτέρου. (Bekk. p. 278.)

Pour bien entendre ce passage controversé, il faut

bien saisir la chaîne de tout le raisonnement ; la voici :

Qu'est-ce que juger faux ? c'est se méprendre, prendre un objet pour un autre. Voilà la théorie reçue (celle de Locke), et que Socrate a l'air d'admettre, p. 172 : « Nous disons qu'un faux jugement..., et Théétète qui abonde dans ce sens lui dit (p. 173) : « C'est très bien dit, car on juge faux, par exemple, lorsqu'on prend le laid pour le beau, ou le beau pour le laid... »

Socrate le laisse aller quelque temps sur cette théorie qu'il finit par renverser ainsi :

Si juger, c'est se méprendre, le jugement suppose deux termes ; or il faut que ces deux termes soient présens à la pensée qui prononce sur leur rapport, ou que l'un y soit présent et non l'autre. Parcourons ces deux cas.

Premier cas. La méprise est impossible ; nul ne prend le juste, connu comme juste, c'est-à-dire présent à la pensée, pour l'injuste, connu comme tel, c'est-à-dire encore présent à la pensée. Donc, dans ce premier cas, il me faut quitter la théorie que je t'avais exposée, et toi, il te faut quitter ton approbation, ta réponse, où tu acceptais cette théorie de la méprise. Il te faut la quitter, car l'exemple sur lequel tu t'appuyais tombe en ruine. En effet, je soutiens que nul ne prend le beau, présent à l'esprit, pour le laid, s'il est présent à l'esprit, et réciproquement (176). Sur quoi Théétète

répond : Oui, je laisse cette réponse, et je me range à ton opinion actuelle.

Deuxième cas. D'un seul coup, Socrate prouve que si l'esprit n'a sous les yeux qu'un seul terme, s'il ne pense point à un autre, il ne peut confondre ensemble deux objets, puisqu'il n'en conçoit qu'un. De là la conclusion rapide : Il est donc impossible qu'on juge qu'une chose est une autre, c'est-à-dire la méprise n'explique pas le faux jugement, ni dans le cas de la présence de deux objets, ni dans le cas de la présence d'un seul.

Les commentateurs (voyez Heindorf 448) n'ont pas très bien éclairci ce passage, et notre traduction aussi a besoin d'être rectifiée sur ce point, p. 176. Au lieu de : « Et il te faut laisser cette théorie de la méprise... » lisez : « Et toi aussi, il te faut abandonner ce que tu me disais sur la méprise ; car je dis positivement que personne ne jugera que le laid est beau, ni rien de semblable. »

THÉÉTÈTE.

« J'abandonne mon premier sentiment, Socrate, et me range au tien. »

NOTES

SUR LE PHILEBE.

J'ai eu sous les yeux les traductions latines de Ficin et de Ast, la traduction allemande de Schleiermacher, la traduction française de Grou, les éditions générales de Bekker et de Ast, et l'édition spéciale de Stalbaum.

Page 263. — Passons maintenant à l'analyse de la raison, et considérons-la dans ses produits, dans les connaissances humaines....

Le but de Philèbe étant de montrer que le souverain bien réside dans l'union du plaisir et de la raison, dans la combinaison des plaisirs purs et vrais avec ce qu'il y a de plus pur et de plus vrai dans les sciences, Platon devait rechercher d'abord ce qu'il y a de pur dans les plaisirs; ce qu'il ne pouvait faire sans entrer dans une théorie et dans une classification des plaisirs; il devait ensuite reconnaître ce qu'il y a de plus pur dans la science. Il est clair que cette dernière recherche devait être plus courte que l'autre, l'élément de pureté étant plus difficile à dégager dans le plaisir

que dans la science, et d'ailleurs l'appareil de l'analyse, de la division et de la classification n'ayant pas besoin d'être employé symétriquement dans le second cas comme dans le premier. Platon se garde bien de répéter ici les formes lentes et les procédés analytiques de ses recherches sur le plaisir; il va droit à son but, qui est le dégagement de l'élément scientifique. M. Stalbaum, qui ne voit pas que tout cet appareil d'énumération, de division et de classification n'est pas le but, mais le moyen, moyen ici inutile, ne le trouvant pas, se plaint qu'il y a un vide et une lacune considérable; et, préoccupé de l'idée fixe qu'il aurait fallu pour les sciences, comme pour les plaisirs, une dissertation parallèle à la première, de même étendue et sur le même modèle, il s'imagine qu'elle existait, mais qu'elle est perdue : *Tristi fato accidit ut ea particula, in quo* (lisez *qua*) *de scientiæ natura ac distributione uberius fuit expositum, perierit. Quæ res mihi quidem adeo manifesta videtur, ut viris doctis nullam lacunæ suspicionem in mentem venisse vehementer mirer.* (Prolegomen. p. 79.)

Page 297. — Et même, si par hasard.....

Socrate, pour savoir si le plaisir ou la sagesse est le souverain bien, veut entrer dans l'examen du plaisir et de la sagesse, et pour cela diviser les plaisirs et les sciences, afin de les bien connaître; ce qui ne serait

pas possible, si, comme le veut Protarque, le défenseur du plaisir, on soutient que tous les plaisirs sont semblables et identiques l'un à l'autre dans l'unité du plaisir. Socrate, défenseur de la science, objecte qu'à le prendre ainsi, lui-même pourrait soutenir que la science étant toujours la science, toutes les sciences sont identiques, ce qui empêcherait toute analyse, et par conséquent toute discussion. Tout cela serait agir sans bonne foi. « Si par hasard, dit Socrate, en examinant les sciences, il s'en rencontrait d'opposées, serais-je digne de disputer avec toi, si, dans la crainte de reconnaître cette opposition, je disais qu'aucune science n'est différente d'une autre, en sorte que cette conversation s'en allât en un vain propos, et que nous nous tirassions d'affaire au moyen d'une absurdité! Mais non, il ne faut pas que cela nous arrive; tirons-nous d'affaire, à la bonne heure, mais évitons l'absurdité. Mon avis est que nous mettions de l'égalité entre nous dans cette discussion : qu'il y ait donc plusieurs plaisirs et qu'ils soient dissemblables, plusieurs sciences et qu'elles soient différentes. Ainsi, Protarque, ne dissimulons pas que mon bien et le tien renferment chacun en lui-même des élémens différens; exposons hardiment au grand jour cette différence; peut-être qu'après avoir été discutée, elle nous fera connaître s'il faut dire que le plaisir est le bien, ou si c'est la sagesse..... »

Εἰ δὲ καὶ ἐναντίαι πῃ γίνονταί τινες (ἐπιστῆμαι), ἆρ' ἄξιος ἂν εἴην τοῦ διαλέγεσθαι νῦν, εἰ φοβηθεὶς τοῦτ' αὐτὸ, μηδεμίαν ἀνόμοιον φαίην ἐπιστήμην ἐπιστήμῃ γίγνεσθαι, κἄπειθ' ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος ὥσπερ μῦθος ἀπολόμενος οἴχοιτο, αὐτοὶ δὲ σωζοίμεθα ἐπί τινος ἀλογίας; ἀλλ' οὐ μὴν δεῖ τοῦτο γενέσθαι, πλὴν τοῦ σωθῆναι. Τόγε μήν μοι ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγου ἀρέσκει· πολλαὶ μὲν ἡδοναὶ καὶ ἀνόμοιοι γιγνέσθων, πολλαὶ δὲ ἐπιστῆμαι καὶ διάφοροι. Τὴν τοίνυν διαφορότητα, ὦ Πρώταρχε, τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ τ' ἐμοῦ καὶ τοῦ σοῦ μὴ ἀποκρυπτόμενοι, κατατιθέντες δὲ εἰς τὸ μέσον τολμῶμεν ἄν πῃ ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι πότερον ἡδονὴν τ' ἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν. Bekker, *part. II, vol.* 3, *p.* 137; Stalbaum, p. 17 et 18.

Tel est l'ancien texte, et la leçon de tous les manuscrits. Le passage total est très clair, et l'enchaînement des idées tout-à-fait satisfaisant. M. Stalbaum, faute de le comprendre, a pris le parti de le bouleverser. Et d'abord il importe de déterminer avec précision le sens de cette incise : Τόγε μήν μοι ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγου ἀρέσκει. Il nous semble que tous les traducteurs l'ont peu compris. Grou traduit : *L'égalité qui se trouve à cet égard entre votre sentiment et le mien me plaît.* Ficin : *Mihi igitur et in tua et in mea oratione ex æquo id placet.* Schleiermacher : *Dieses Gleiche deines und meines Satzes genügt mir.* Or ce sens est tout-à-fait inadmissible, puisque, loin de s'accorder, Protarque et Socrate sont d'avis absolument contraires ; de sorte

que le raisonnement exige, pour l'ordre et la suite des idées, que l'on cherche un autre sens. Il est singulier que M. Stalbaum se taise sur cette difficulté sérieuse. Nous proposons l'explication suivante : Tu nies qu'il y ait des plaisirs, par esprit de système ; moi aussi je pourrais nier qu'il y a des sciences différentes, moi aussi, je pourrais nier qu'il y a des sciences différentes, et cette mauvaise foi ne nous mènerait à rien. *Mettons donc un peu d'égalité dans cette discussion*, et convenons qu'il y a des plaisirs et des sciences différentes. Partons de cette différence, de cette pluralité d'élémens dans le plaisir et la science, que nous regardons comme le bien (car telle est la signification véritable de διαφορότητα, que ni Grou, ni Ficin n'ont entendue); mettons-la dans tout son jour, et faisons l'un et l'autre une analyse des plaisirs et des sciences. Τό γε μὴν ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγου ἀρέσκει se lie donc à tout le raisonnement et à τὴν τοίνυν διαφορότητα. Ce sens une fois bien établi, il est aisé de voir comment tout s'enchaîne facilement : Et moi aussi, à ton exemple, je pourrais faire des difficultés ; je pourrais soutenir que les sciences ne sont pas différentes les unes des autres, et me tirer d'affaire contre toi par l'absurdité ; mais non, il ne le faut pas, et il faut également tomber d'accord que les plaisirs et les sciences contiennent des élémens différens. Il est clair que ce membre de

phrase, *non, il ne le faut pas*, doit appartenir au même interlocuteur que ce qui précède, comme il faut aussi rapporter au même interlocuteur la conséquence définitive, savoir, qu'il faut, cette diversité d'élémens pour les plaisirs et pour les sciences bien établie, la développer au grand jour. En effet tous les manuscrits sont ici unanimes, et le passage entier est partout rapporté à Socrate. Or, M. Stalbaum s'avise de le diviser, d'attribuer à Socrate jusqu'à *non, il ne le faut pas*... ἀλλ' οὐ μὴν... et d'attribuer ce morceau à Protarque, jusqu'à τὴν τοίνυν διαφορότητα, conséquence du morceau précédent, et que Socrate, selon M. Stalbaum, exprimerait ici pour son compte, tandis que les divers membres du raisonnement auraient été partagés entre Protarque et lui, *id quod non modo colloquii concinnitas, sed etiam sensus horum verborum postulat*: τό γε μὴν ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγου ἀρέσκει. Or, remarquez que le *sensus horum verborum* est fort douteux et n'a pas été le moins du monde établi par M. Stalbaum.

Page 302. — Le jeune homme qui se sert....

Φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενὸς ἂν φείσαιτο, εἴπερ ἑρμηνέα μόνον ποθὲν ἔχοι. Bekker, p. 140; Stalbaum, p. 27, 28.....

Il est évident que, quoiqu'en effet ce membre de phrase, *il attaque non-seulement les hommes, mais encore tous les êtres*, soit plus fort que celui-ci, *et il n'épargnerait pas même les barbares, s'il avait un truchement;* quoiqu'en effet dis-je, le premier soit plus fort que l'autre, et même précisément à cause cela, il doit le précéder, afin de ne pas laisser l'esprit du lecteur sur un trait plus violent qu'ingénieux, et assez commun. M. Stalbaum veut bouleverser toute la phrase. *Hæc verba*, dit-il, *quo diutius cogito tanto majorem labem traxisse videntur. Vide modo an hæc a Platone, vel ab alio quovis prudente scriptore proficisci potuerint. Sentis ne intolerabilem verborum languorem, ne quid gravius dicam, quasi vero ista sententiæ vim augeant, nec potius debilitent atque frangant... Ut dicam quod sentio, locus hic ita corrigi debet:* Φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς, οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός· ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενὸς ἂν φείσαιτο, εἴπερ ἑρμηνέα μόνον ποθὲν ἔχοι, ὀλίγου δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων. *Mirum est omnium interpretum in tam manifestis corruptelis silentium.*

Page 309. — En Égypte un certain Theuth....

Πρῶτος τὰ φωνήεντα κατενόησεν..... καὶ πάλιν φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντα τινός..... τρίτον δὲ εἶδος..... τά νῦν λε-

γόμενα ἄφωνα..... Bekker, p. 146, Stalbaum, p. 39, 40.

Ainsi, d'abord et au premier rang, les voyelles, τὰ φωνήεντα; au dernier rang et à l'autre extrémité, les muettes, τὰ ἄφωνα; puis les lettres intermédiaires, μέσα, comme Platon le dit plus bas, et qui, sans être voyelles, φωνῆς μὲν οὐ μετέχοντα, ne sont pourtant pas tout-à-fait muettes, comme le serait B, lettre qu'on ne peut absolument prononcer seule, et ont un certain son, φθόγγου δὲ μετέχοντά, comme Σ, qui donne en effet un son. Cette classification se trouve aussi dans le Théétète. « L'S (Σ) est un simple bruit que forme la langue en sifflant. Le B n'est ni une voyelle ni même un bruit. » Le B, dans la phraséologie du Philèbe, est une muette, ἄφωνος, ou même une lettre ἄφθογγος, privée de son, et qui n'a pas même l'avantage du Σ. Le Cratyle ne laisse à cet égard aucune incertitude. Je citerai le texte : Ἆρ' οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι... τάτε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα... καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοιγε ἄφθογγα... Cette phrase reproduit entièrement celle de Philèbe.

La raison et les manuscrits s'accordent donc pour faire lire avec Bekker, dans le passage du Philèbe, φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντα. Mais M. Stalbaum, sans aucune discussion, et sur un soupçon de M. Baum-

garten-Crusius, propose et introduit dans le texte, φωνῆς μὲν, οὐ φθόγγου δὲ μετέχοντα...., ce qui est absurde; car toute voyelle est *a fortiori* φθόγγου μετέχουσα, comme toute lettre ἄφθογγος est ἄφωνος, tandis qu'elle peut être ἄφωνος sans être ἄφθογγος, ne pas avoir le son déterminé de la voyelle, et pourtant avoir un certain son et produire un simple bruit.

Page 313. — Philèbe a dit que c'est le plaisir....

Φιλήβου γὰρ εἰπόντος ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ χαρὰν καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτά ἐστι, σὺ πρὸς αὐτὰ ἀντεῖπες ὡς οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐκεῖνά ἐστιν· ἃ πολλάκις ἡμᾶς αὐτοὺς ἀναμιμνήσκομεν ἐκόντες, ὀρθῶς ὁρῶντες, ἵν' ἐν μνήμῃ παρακείμενα ἑκάτερα βασανίζηται· φῆς δέ... Bekker, p. 148.

Il faut à ce membre de phrase, « Philèbe a dit que c'est le plaisir, l'agrément, la joie, » un membre correspondant en sens contraire, et ce membre est évidemment l'intelligence, la science, la prudence... Ainsi ces deux membres doivent faire partie de la même phrase, et par conséquent il ne faut pas un point en bas avant φῆς δέ, qui est la seconde partie de la phrase : Φιλήβου γὰρ εἰπόντος. Ἃ πολλάκις ἡμᾶς αὐτοὺς ἀναμιμνήσκομεν. Socrate a déjà plusieurs fois posé avec cette

précision l'état de la difficulté ; par exemple, quelques pages plus haut : « Notre entretien n'a-il pas eu dès le commencement pour objet la sagesse et le plaisir, pour savoir laquelle de ces deux choses est préférable à l'autre? ἃ est donc ici pris dans le sens du *quod* des Latins, *quod nos in memoriam ideo revocamus ;* ce qui fait de toute la phrase ἃ ἡμᾶς αὐτοὺς jusqu'à φὴς δὲ une vraie parenthèse. Il faut donc mettre avant ἃ un point en haut, et un autre aussi avant φὴς δὲ qui reprend et développe ἐκεῖνα.

Néglige-t-on cette ponctuation comme tous les éditeurs et Bekker lui-même, met-on une simple virgule avant ἃ, et un point en bas avant φὴς δὲ, on détruit la relation de φὴς δὲ à ἐκεῖνα, et on fait de ἃ ἡμᾶς αὐτοὺς, au lieu d'une parenthèse entre deux membres de la même phrase, une fin du premier membre, qui devient alors la phrase absolue. Et, dans ce cas, entre autres absurdités, on induit les traducteurs à rapporter ἃ à ἐκεῖνα, ce qu'ils ont tous fait, et ce qui donne le sens suivant : Grou (250) : Les meilleurs biens ne sont pas ceux-là, mais d'autres dont nous rappelons exprès souvent le souvenir et avec raison, afin de les mieux graver dans notre mémoire, en vue de l'examen que nous devons faire des uns et des autres. Ficin : *Illa potius quæ sæpe numero in memoriam nobis sponte reducimus.* Schleiermacher : *Ienes was vir auf ietz schon*

oft absichtlich widerholl haben; enfin partout la même obscurité.

PAGE 325. — N'aurais-tu pas affaire d'une cinquième....

Socrate ayant établi quatre grandes classes d'existences, Protarque lui demande en plaisantant s'il n'en mettra pas encore une cinquième. Socrate lui répond: Et pourquoi pas, si j'en ai besoin pour expliquer de nouveaux faits incontestables ? Ἐὰν δέ τι δέῃ, συγγνώσει ποῦ μοί συ μεταδιώκοντι πεμπτὸν βίον, BEKK., p. 157, c'est-à-dire, une cinquième manière d'être, une cinquième classe d'existences. Schleiermacher n'admettant pas ce sens de βίον, selon nous fort naturel, propose πεμπτόν τι ὄν; mais M. Stalbaum force encore les choses, rejette ὄν, et propose πεμπτόν τι. M. Bekker n'hésite pas, avec tous les manuscrits, à laisser πεμπτὸν βίον.

PAGE 330. — Oui, mêle présentement avec cette espèce les phénomènes du fini....

Dans l'énumération et la classification des diverses espèces d'existences, Socrate, après avoir décrit l'es-

pèce de l'infini, dit à Protarque : présentement, j'ajoute à cette espèce τὴν τοῦ πέρατος γένναν. — Πρώτ. Ποίαν; — Σωκράτ. Ἣν καὶ νῦν δὴ δέον ἡμᾶς, καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου ξυνηγάγομεν εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς ξυναγαγεῖν, οὐ ξυνηγάγομεν· ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταυτὸν δράσει· τούτων ἀμφοτέρων ξυναγομένων καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται. — Πρώτ. Ποίαν καὶ πῶς λέγεις; — Σωκράτ. Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου..... Bekker, p. 161, 162; Stalbaum, p. 64, 65.

Il y a dans ce passage plusieurs difficultés qu'il faut éclaircir. D'abord que signifie τὴν τοῦ πέρατος γένναν? Si c'est l'espèce, εἶδος, γένος, comme tout le monde paraît l'avoir entendu, il en résulte le sens suivant : « A l'espèce de l'infini ajoute l'espèce du fini. — Quelle espèce? — L'espèce que nous aurions dû tout-à-l'heure rassembler sous une seule espèce. » En effet, εἰς ἓν veut dire ici incontestablement une idée collective, une classe, une espèce; il est donc ridicule de rassembler une classe sous une classe, une espèce sous une espèce. Nous pensons qu'il faut entendre, par τοῦ πέρατος γένναν, non pas l'espèce du fini, mais la génération du fini, les individus de cette espèce, les phénomènes de cette classe; il en résulte le sens le plus satisfaisant. « Mêle à l'espèce de l'infini les phénomènes du fini; phénomènes dont nous avons dit plus haut quelque chose, sans les avoir méthodiquement rangés sous une seule idée et rapportés à la classe, à l'espèce à la

quelle ils appartiennent. » En effet, plus haut Socrate a touché ces phénomènes et en a décrit quelques-uns, savoir, ceux de l'égal, du double, etc. Il ne les a pas approfondis; il ne le fait pas même ici, ces phénomènes étant assez clairs par eux-mêmes, et il se hâte d'aller à son but, au mélange des deux ordres de phénomènes, de l'infini et du fini. Mêle-les, dit-il, et il en va résulter un nouvel ordre, une nouvelle classe ou espèce; et Socrate, s'exprimant avec vivacité, dit: Mêle ces deux espèces, il en va résulter celle-ci: τούτων ἀμφοτέρων συμαγομένων, καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται. Rien de plus clair; mais la vivacité de cette forme, κἀκείνη, combinée avec l'interruption brusque de Protarque, Ποίαν καὶ πῶς λέγεις, a jeté du louche sur toute la phrase: en effet Ποῖαν λέγεις, au premier coup-d'œil, a bien l'air de se rapporter à κἀκείνη; et pourtant cela est inadmissible, car la réponse à Ποίαν λέγεις est τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, qui appartient, comme on l'a vu, à la seconde espèce, celle du fini, tandis qu'ici κἀκείνη, indique une troisième espèce. Il faut donc rapporter ποίαν λέγεις à γένναν, et supposer que Protarque, trouvant que Socrate est allé trop vite dans l'indication des phénomènes du fini, ce qui est assez vrai, ne fait pas attention à κἀκείνη qui est à la fin de la phrase, et l'interrompt en s'écriant: Que veux-tu dire? je ne t'entends pas: de quels phénomènes veux-tu parler? Et

Socrate alors se développe, et lui rappelle avec précision les phénomènes dont il lui a déjà touché quelque chose, τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου..... Cela fait, il procédera à l'exposition de la troisième espèce. Nous doutons que l'on puisse adopter raisonnablement un autre sens que celui-ci; nous avouons pourtant que κάκείνη, et ποίαν paraissent au premier coup-d'œil, avoir l'air de se rapporter l'un à l'autre; mais c'est là une de ces obscurités apparentes qui sont si fréquentes dans Platon, parce que sa diction suit avec une flexibilité admirable tous les mouvemens et, pour ainsi dire, tous les hasards de la conservation, qui amènent sans cesse de pareilles rencontres. C'est un art dans Platon, que souvent on lui a donné en reproche. Ceux qui ne sont pas habitués à la souplesse de son style et à l'enchaînement régulier de ses idées, que les détours perpétuels de la conversation développent sans jamais les troubler, ne le comprenant pas, veulent le rectifier et le gâtent. Ici, par exemple, M. Stalbaum, pour éviter l'apparente relation de ποίαν et de κάκείνη, propose, pour plus de clarté, de retrancher κάκείνη, qui fait toute l'obscurité; or, on ne peut retrancher κάκείνη sans la phrase entière, τούτων ἀμφοτέρων ξυναγομένων καταφανὴς κάκείνη γενήσεται; il faudra donc retrancher toute cette phrase qui, tenant à la précédente, ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταυτὸν δράσει, doit l'envelopper aussi dans sa ruine;

et M. Stalbaum, ne reculant devant aucun scrupule, retranche le tout comme interpolé, quoique pas un seul manuscrit ne contienne même la plus légère variante.

PAGE 346. — Car sans doute, Protarque....

Οὐ γάρ που δοκοῦμεν... Bekker, 171. — Stalbaum, 82, 83.

L'anacolouthie de τέτταρα τὰ ἐκεῖνα pour τῶν τεττάρων ὄντων ἐκείνων, n'a rien de si choquant, qu'il faille ici quelque changement. — Τὴν φύσιν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων, n'est pas pour τὰ κάλλιστα καὶ τιμιώτατα, comme le veut M. Stalbaum, ce qui semblerait pouvoir se rapporter aux quatre genres, mais pour τὸ κάλλιστον καὶ τιμιώτατον, le quatrième genre seul, la cause..... — Quant à σωμασκία, c'est l'effet pour la cause, l'exercice du corps, et par là sa conservation.

PAGES 347, 348. — L'intelligence est de la même famille que la cause, laquelle est une des quatre espèces.... Bekker, 173. — Stalbaum 85.

Au lieu de γενούστης, Schleiermacher et Bekker lisent

γένους τοῦ τῶν πάντων αἰτίου..... mais toute l'antiquité cite le γενούστης de ce passage comme un mot singulier que l'on éclaircit soigneusement. Suidas, Hesychius, le scoliaste, Olympiodore, le commentent par συγγενής.

PAGE 352. — La soif pareillement est une dissolution et une douleur....

Φθορὰ καὶ λύπη καὶ λύσις. BEKKER, p. 173. STALBAUM, p. 90.

Schleiermacher et Stalbaum retranchent καὶ λύσις; je ne pense pas toutefois que dans la négligence et la *disinvoltura* de la phraséologie de Platon, on ne puisse justifier plus ou moins καὶ λύσις. Il en est de même de καὶ χρηστὰς, Bekker, p. 196. Schleiermacher et Stalbaum le retranchent, et prouvent assez bien que rigoureusement pour le conserver il faudrait ajouter καὶ ἀληθεῖς après ψευδεῖς; mais l'exactitude moderne n'est pas ici de mise. Dans ma traduction, j'ai retranché καὶ λύσις et καὶ χρηστὰς, mais dans une édition, j'aurais fait comme Bekker qui les a conservés.

PAGE 360. — C'est le desir que nous concevions...

Ἵνα μή... Avec Schutz, Heindorf, Heusde, Stalbaum,

p. 98, je retranche μὴ, ou le change en δὴ ou πη. Cependant Bekker et tous les manuscrits le conservent; Schleiermacher hésite.

PAGE 426. — Eh bien ! cherche maintenant deux choses qui ressemblent à ces deux-là, parmi toutes celles qui sont unies entre elles par un rapport.

Τούτοις τοίνυν ἐοικότα δυοῖν οὖσι δύ' ἄλλα ζήτει κατὰ πάνθ' ὅσα λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ. BEKK., p. 223.

La vraie interprétation de ce passage est, selon nous, celle de Schleiermacher, adoptée par Stalbaum : cette locution, τὸ τρίτον ἑτέρῳ, dit Schleiermacher, exprime une chose très simple, le rapport qu'une chose a relativement à une autre, rapport qui lui-même est une troisième chose, vis-à-vis les deux autres. Il faut convenir toutefois que l'expression est bizarre pour un fond si simple. Aussi, Protarque ne l'entend pas, et s'écrie : « Dis plus clairement, Socrate, ce que tu veux dire. » Et Socrate lui répond : « Je ne veux rien dire de bien relevé et de bien difficile; ce sont les mots seuls qui présentent quelque embarras, ὁ λόγος ἐρεσχελεῖ νῷν; » et

il lève tout embarras, en lui désignant clairement des choses relatives dont le rapport délicat et subtil fait le nœud de la question.

PAGE 453. — Soit donc un homme qui ait....

Τὸν λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν. BEKKER, p. 241.

Supposez un homme qui ait une raison supérieure, capable de s'élever à l'idée de la justice absolue, et doué d'un talent d'exprimer ses idées égal à sa raison, et qui ait les mêmes avantages en toutes choses, et rien de plus, à quoi lui servira tout cela s'il doit traiter des affaires humaines, où il ne faut pas seulement la science de l'absolu, mais surtout celle du relatif? Supposez, par exemple, qu'ayant besoin de se servir de cercles et de règles dans son ouvrage, il ne connaisse, au lieu du cercle réel, que le cercle absolu. — J'ai entendu λόγος comme Schleiermacher et Grou : *Rede*, *faculté d'expliquer par la parole*, Stalbaum, p. 207, rapporte νοεῖν à νοῦς, *ad intellectum in mundi intelligibilis contemplatione versantem*, λόγον *autem ad rationem intellectui subjectam*. Ce ne peut être là le sens de λόγος, car λόγος entendu ainsi et placé au-dessous de νοῦς marquerait l'intelligence dans un degré inférieur,

le *verstand* des Allemands opposé à *vernunft*, c'est-à-dire, la raison ordinaire, et c'est précisément le contraire que Platon veut dire; puisqu'il se plaint que celui qui, avec le νοῦς et le λόγος, mais sans la raison commune et la connaissance du relatif, voudrait se mêler des choses ordinaires, y serait tout-à-fait ridicule.

Plus bas, Schleiermacher a bien raison de repousser la conjecture de Heindorf, adoptée par Stalbaum, qui ajoute θείοις après κύκλοις. Bekker s'est sagement conformé à l'ancien texte. — Ταῖς θείαις ἐπιστήμαις· θείαις, divines doit être ici entendu comme parfaites, absolues, le contraire d'humaines, c'est-à-dire imparfaites, relatives; c'est l'abstrait opposé au concret, le réel à l'idéal. Voyez la note de Phédon, t. I, p. 360.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google